

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

Ambito del corazón y ámbito de la razón en Pascal

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Alicia Villar Ezcurra

DIRECTOR:

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2015

TP
1986
010

Alicia Villar Ezcurra



x - 53 - 107 163 - 3

AMBITO DEL CORAZON Y AMBITO DE LA RAZON EN PASCAL

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1986



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 10/86

© Alicia Villar Ezcurra
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 28015 Madrid
Madrid, 1986
Xerox 9400 X 721
Depósito Legal: M-6450-1986

ALICIA VILLAR EZCURRA

AMBITO DEL CORAZON Y AMBITO DE LA RAZON EN PASCAL

Director de la Tesis Doctoral:

Dr. Sergio Rábade Romeo.

Catedrático de Teoría del Conocimiento

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

**Facultad de: FILOSOFIA Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION.**

Sección de Filosofía.

Año 1983

I N D I C E

=====

I N D I C E

	P.
PROLOGO.....	vIII.
ADVERTENCIA.....	XVI
SIGLAS.....	XVII.
.....	
- CAPITULO I.- <u>EL CONTEXTO Y LA DINAMICA DEL PENSAMIENTO PASCALIANO.</u>	
1.- Unión de forma externa y contenido. Relación entre la elocuencia pascaliana y la importancia del corazón como modo de conocimiento...	3
2.- El pensamiento paradójico	8
3.- Inspiración vitalista en Pascal	17
4.- El valor de la experiencia	24
- NOTAS	31
- CAPITULO II.- <u>SIGNIFICADO DE L'ESPRIT DE FINESSE Y-DE L'ESPRIT GEOMETRIQUE.</u>	
1.- La originalidad y procedencia de <u>L'ésprit de finesse</u>	34
2.- <u>L'ésprit de finesse</u> y <u>L'ésprit géométrique</u> ..	41
2.1.- Diferencias entre el espíritu de geometría y el espíritu de <u>finesse</u>	43
2.2.- Funciones del espíritu de sutileza y - del espíritu geométrico	46
2.3.- Posibilidad de que los geómetras sean- sutiles y los sutiles geómetras	48

- II- -

	<u>Págs.</u>
3.- <u>L'ésprit de justesse</u>	55
4.- <u>L'ésprit de justesse y l'homme honnête</u>	61
5.- <u>L'ésprit de justesse y el conocimiento fáctico</u>	63
6.- La teoría de los "espíritus".....	62
- NOTAS	69
- CAPITULO III.- <u>SIGNIFICACION DE LAS VERDADES DEL -</u> <u>CORAZON Y DE LA RAZON.</u>	
1.- Significación del término "verdad". La ver- dad en la Modernidad.....	76
2.- Determinación y caracterización del proble- ma de la verdad en Pascal: concepción críti- ca y concepción ontológica.....	79
3.- La condición humana en cuanto limitación pa- ra hallar la verdad.....	82
3.1.- Los principios de error.....	86
4.- La verdad parcial y concreta que el hombre- puede alcanzar	97
4.1.- Las verdades parciales en el dominio- científico: Las verdades del espíritu.	98
4.1.1.- Clasificación de las ciencias y su correspondiente método - para hallar la verdad.....	100
4.1.2.- La verdad geométrica	107
4.1.3.- La verdad en física	112

	<u>Págs.</u>
4.2.- La verdad de las intuiciones y de los principios naturales.....	114
4.2.1.- La verdad que Pascal cree- posible ante el dogmatismo y el pirronismo.....	115
5.- La verdad absoluta y esencial.....	122
- NOTAS	134
- CAPITULO IV.- <u>PROBLEMÁTICA DE LA RAZÓN.</u>	
1.- Ambigüedades de la terminología pascalia- na con respecto al problema de la razón..	137
2.- Diversas perspectivas desde las cuales se aborda el problema de la razón	
2.1.- Perspectiva del científico.....	139
2.2.- Perspectiva del apologista	142
2.3.- Perspectiva del teólogo.....	144
2.4.- Perspectiva del filósofo.....	152
2.4.1.- La metafísica	156
2.4.2.- La moral	162
3.- La razón de los efectos	167
- NOTAS	178
- CAPITULO V.- <u>EL SIGNIFICADO DEL CORAZÓN.</u>	
1.- Análisis del término corazón	181

	<u>Págs.</u>
2.- Presencia del corazón bíblico en Pas- cal	185
3.- Corazón e instinto	188
4.- Voluntad y corazón	193
5.- El alma y el corazón	203
6.- Sentimiento y corazón	210
- NOTAS	218
 - CAPITULO VI.- <u>LOS CONOCIMIENTOS DEL CORAZON.</u>	
1.- Las verdades indemostrables	223
2.- Las verdades incomprensibles	225
3.- El dominio del corazón	235
4.- La naturaleza de los conocimientos del corazón	242
- NOTAS	246
 - CAPITULO VII.- <u>EL PROBLEMA DEL ORDEN: EL OR -</u> <u>DEN DEL CORAZON.</u>	
1.- El problema del orden en la Modernidad	248
2.- El problema del orden en los <u>Pensamien</u> <u>tos.</u> El orden del corazón.....	251
2.1.- "Orden" entendido como ordena -- ción y plan general de la Apolo- gía.....	256

	<u>Págs.</u>
2.2.- El orden o género literario proyectado para la Apología	
2.2.1.- La Elocuencia. Su conexión con el orden del corazón...	260
2.2.2.- El corazón en el Pascal escritor	264
3.- El orden referido al ámbito. El "orden del corazón".....	270
- NOTAS.....	277
- CAPITULO VIII.- <u>LA RAZON Y EL CORAZON EN EL AMBITO DE LA APOLOGIA.</u>	
1.- Los tres medios de creer: La razón, la costumbre y la inspiración.....	281
2.- La articulación de la razón y el corazón en la metodología de la Apología. El método de convergencias	295
3.- La crítica de las pruebas metafísicas...	301
4.- La certeza de las pruebas apologéticas..	303
- NOTAS	314
- CAPITULO IX.- <u>EL CONOCIMIENTO DE DIOS: EL DIOS-DE LA RAZON Y EL DIOS SENSIBLE AL CORAZON.</u>	
1.- Dios oculto.....	316

	<u>Págs.</u>
2.- La fe del espíritu y la fe del corazón..	340
3.- El corazón ante la revelación.....	351
4.- La "apuesta". ¿Argumento racional ?.....	365
- NOTAS	382
- CONCLUSIONES	385
- NOTAS	393
- BIBLIOGRAFIA	
1.- Principales ediciones de las obras com - pletas de Pascal	394
2.- Escritos menores	395
3.- Las Provinciales	396
4.- Ediciones sobre los <u>Pensamientos</u>	396
5.- Traducciones al castellano de los <u>Pensa- mientos</u>	400
6.- Obras de carácter bibliográfico	402
7.- Problemas textuales de las obras de Pas- cal.....	402
8.- Recopilación de estudios sobre Pascal ..	404
9.- Biografías de Pascal	405
10.- La Filosofía de la Modernidad.....	405
11.- Port-Royal	407
12.- Monografías y estudios generales sobre - Pascal	409
13.- Artículos de Revista.....	419
14.- Estudios en castellano	423

	<u>Págs.</u>
15.- Estudios sobre el tema.....	424
16.- Estudios recientes sobre Pascal	425

- VIII -

P R O L O G O

.....

P R O L O G O

" Cuando se encuentra el estilo natural, uno se asombra y se sorprende pues se esperaba ver un autor y se encuentra un hombre" (fr. 29).

Este sería el pensamiento que mejor resumiría la riqueza de la obra pascaliana y que, a nuestro juicio, da un auténtico valor a su filosofía. Su proyectada obra : la verdad de la religión cristiana, quedó inacabada e incompleta; sus reflexiones, aforismos, deseos y sentimientos, quedaron recogidos en ese conjunto de fragmentos, de análisis incompletos -- que constituyeron los Pensamientos.

Quizá por ello, Pascal no crea escuela, al contrario -- que Descartes. Sus fragmentos nunca pudieron ser organizados en un sistema que pudiera seguirse. No obstante, su reflexión siempre han despertado interés e inquietud. Puede que -- ello se deba a que en él aparecen claramente esos aspectos vitales del hombre y la filosofía, de ese "no" al uso exclusivo de la razón. En él la crítica al saber teórico y especulativo, a lo meramente lógico y racional, encuentra respuesta en un tipo de conocimiento e intuición especial: las "razones --

- x -

del corazón" que nos permiten conocer una verdad directamente, no demostrándola, sino sintiéndola experiencialmente. En Pascal se da un conocimiento profundo del hombre y de su vida, - podríamos decir que se adentra en la psicología peculiar del ser humano.

Pascal es, dentro de la Modernidad, un hombre fuera de su época, fuera del racionalismo y del empirismo, y que anuncia un pensamiento que sólo posteriormente aparecerá. El objeto de nuestro estudio radica en la reflexión sobre el corazón y la razón en el autor de los Pensamientos, con lo cual - hemos querido abordar, por una parte, lo que constituye el núcleo de su filosofía, y, por otro lado, lo que suponiendo una novedad en su momento histórico, es hoy, para nosotros actual. Como señala François Mauriac: "al cabo de tres siglos, el está, aún, ahí vivo, tomando parte de nuestras disputas. Hasta - sus mismos pensamientos nos confunden, entusiasman o incomodan, pero él es comprendido al momento, desde la primera palabra, mucho mejor que en su propio tiempo..." (1).

Si bien el ámbito del corazón y sus relaciones con la - razón son concepciones por las que nuestro pensador ha sido, - con frecuencia, más conocido, ello no quiere decir que hayan sido ni las más estudiadas, ni las mejor comprendidas. Curiosamente, encontramos muy pocos estudios que se centren en el tema. Además, en ellos, hallamos las interpretaciones más -- opuestas que conducen tanto a un Pascal racionalista (2), como a un Pascal excéptico e irracionalista (3). Todo ello -- conduce a pensar que no se ha encontrado un punto intermedio, un equilibrio entre las distintas tendencias que existen en - nuestro filósofo. Y el secreto de Pascal, si está en alguna parte, se encuentra en el "justo medio" donde se sitúa la verdad".

A ello, además, hay que añadir otro factor a tener en cuenta: la ausencia de bibliografía sobre Pascal en castellano. Prescindiendo de algunos artículos publicados, sólo hay tres estudios sobre el autor de los Pensamientos: El estudio de M. Asín Palacios, la monografía de J. Perdomo y la introducción a Pascal, realizada, recientemente, por G. Albiac. Los trabajos traducidos al castellano son igualmente escasos. (4)

Por otra parte, nos encontramos con una falta de asequibilidad de las monografías principales que son, en su mayoría, francesas. Así, frente a una bibliografía aparentemente abundante y amplia, nos hemos encontrado, en este punto, con graves dificultades, que creemos que deben ser señaladas aquí. -- Aunque las últimas traducciones al castellano de las obras de Pascal nos muestra que comienza a despertarse el interés por este filósofo, la ausencia en nuestro país de los más importantes estudios franceses sobre Pascal, revela su habitual olvido. Puesto que los ejemplares están agotados, hemos tenido -- que acudir a servicios de préstamo de bibliotecas francesas -- para poder acceder, directamente, al conocimiento de las interpretaciones sobre nuestro filósofo. Esta tarea ha llevado -- gran parte de nuestro tiempo, junto con el estudio de las diversas ediciones de los Pensamientos, realizadas desde fines -- del siglo XVII. Esta labor ha sido indispensable en nuestro -- trabajo, ya que el carácter fragmentario de la obra pascaliana, ha hecho que cada edición adoptara un criterio distinto para su ordenación. Incluso hemos encontrado ediciones donde fragmentos aparentemente "peligrosos" para su época habían sido -- censurados. Como veremos, la cuestión del "orden" era fundamental para nuestro pensador; de ahí que hayamos cotejado las ediciones con la copia de los manuscritos originales. La reflexión y el análisis de los textos pascalianos ha sido nuestro más importante instrumento de trabajo.

Otra de las dificultades que queremos señalar es la total disparidad de criterios al interpretar a Pascal. El carácter inacabado y aforístico de su obra, ha hecho que cada autor aborde, desde perspectivas totalmente opuestas, los Pensamientos. Incluso muchos prescinden del propósito que seguía Pascal al escribir. Para evitar estos inconvenientes, en nuestro trabajo, hemos intentado no perder de vista el contexto general de su obra sobre el que se articulan los distintos apartados. De este modo trataremos de exponer, en el Capítulo I, cómo el pensamiento paradójico es la única perspectiva adecuada para abordar la multiplicidad de posturas que se encuentran en Pascal y para evitar de este modo exclusivizar u olvidar alguna.

A partir de aquí plantearemos las distintas actitudes humanas que, de acuerdo con nuestro autor, pueden adoptarse al conocer: l'esprit de finesse y l'esprit géométrique. Estas actitudes se toman porque no hay un mismo tipo de verdad, sino que hay distintas realidades que descubrir: las verdades del corazón y las verdades de la razón. Con ello podremos detenernos, después, en la reflexión y análisis de estas dos concepciones. La razón y el corazón suponen distintas realidades y diferentes facultades que conllevan diversos procedimientos para descubrirlas. Por último, y queriendo ser fieles al propósito pascaliano de dividir su apología en dos grandes apartados: el hombre sin Dios, y el hombre con Dios, abordaremos, en la parte final de nuestro estudio, el significado de la razón y el corazón en el ámbito de la fe, de Dios y de la religión cristiana.

Hemos hecho un gran esfuerzo para no extendernos demasiado en nuestro estudio, para no desarrollar apartados innecesarios o secundarios en el tema de nuestro trabajo. Nuestro propósito es evidenciar como el pensamiento paradójico de Pascal hace que difícilmente ninguna perspectiva pueda excluirse en él.

No se trata de una filosofía ecléctica, sino de una filosofía de la paradoja. A nuestro juicio, la relación entre la razón y el corazón. no es, como siempre se ha interpretado, la que se establece entre algo que se valora negativamente: la razón, y lo que se piensa que es positivo: el corazón. Estas dos facultades son consideradas positiva o negativamente según el propósito concreto que Pascal persiga. Y es que, la intencionalidad del pensamiento y vocabulario pascaliano está siempre presente en él. - Si se olvida la finalidad, la intención que le guía al escribir, desfiguraremos el sentido de sus afirmaciones. Este es uno de los obstáculos fundamentales que, a nuestro juicio, conlleva el estudio del autor de los Pensamientos.

Otro inconveniente que hemos tenido que salvar es la utilización, por parte de nuestro autor, del lenguaje común. No en -- contramos en él un vocabulario técnico, filosófico, sino unos -- términos cuya complejidad y pluralidad semántica, pueden llevar a equívocos y confusión.

Finalmente, hemos tenido presente, en nuestra interpretación, que el propósito que guiaba a Pascal al escribir era construir - una apología de la religión cristiana. Si prescindimos de esta dimensión, como muchas veces se ha hecho, podemos llegar a ciertas posturas irracionalistas mucho más actuales, pero entonces - no seguiremos la filosofía de Pascal. Su contemporaneidad no se debe subrayar a costa de deformar su pensamiento.

NOTAS-PROLOGO

- 1).- MAURIAC, F. El pensamiento vivo de Pascal. Trad. de Francisco Ayala. Ed. Losada. Buenos Aires, 1940, p. 395.
- 2).- BAUDIN, E. Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal. 2 vols. Ed. de la Baconnière Neuchâtel, 1946.

Este autor piensa que puede señalarse cierto racionalismo - en la filosofía pascaliana.

- 3).- COUSIN, V. Sur le scepticisme de Pascal. in "Revue de Deux-Mondes", 15 decembre 1844 y 15 janvier 1845.

V. Cousin fundó la corriente de interpretación que consideraba a Pascal como un filósofo escéptico y al mismo tiempo romántico. A lo largo del siglo XIX, esta fué la visión -- más generalizada de Pascal.

- 4).- Puede consultarse la bibliografía sobre Pascal en castellano, en la bibliografía general que adjuntamos al final de nuestro estudio. En ella aparecen tanto los artículos como los estudios realizados por autores españoles. También se indican las traducciones de los estudios franceses. Podrá comprobarse la escasez de trabajos en castellano sobre Pascal. Podríamos señalar, como una muestra más del habitual olvido de este pensador en nuestro país, la ausencia de ponencias españolas en el último congreso celebrado sobre Pascal en Clermont-Ferrand, en 1976.

A D V E R T E N C I A

Los fragmentos de los Pensamientos de Pascal aparecen de acuerdo con la numeración establecida por L. Brunschvig, conocida como la Ed. Maior publicada bajo el título Oeuvres de Blaise Pascal, suivant l'ordre chronologique y que ocupa los volúmenes XVII, XIV de la colección "Les Grands écrivains de la France", Hachette, París, 1897. Esta es la numeración que han seguido desde sus inicios, prácticamente todos los estudios sobre Pascal. En la edición de Chevalier de las obras completas encontramos una tabla de correspondencia entre su propia numeración de los fragmentos y la de Brunschvig. La edición de J. - - Chevalier tiene la ventaja de tener en cuenta las correcciones críticas del texto introducidas en las nuevas ediciones de Z. - Tourneur (1938-42) y L. Lafuma (1952). Esta última es la edición que sigue el orden de las Copias de los Manuscritos originales de Pascal.

Por lo que se refiere al resto de los escritos pascalianos, se han utilizado las ediciones francesas de Chevalier y -- Brunschvig, aunque se cite de acuerdo con la traducción española realizada por R. de Dampierre en la editorial Alfagüara -- (Madrid, 1981) que, en los Pensamientos, sigue la edición de Lafuma.

- XVII -

S I G L A S

Fr..... Fragmento de PENSAMIENTOS

Br..... Edición de BRUNSCHVIG.

L..... Edición de LAFUMA

CHE..... Edición de CHEVALIER

AT Edición ADAM TANNERY, para re-
ferirnos a las obras de Descar-
tes.

CAPITULO I.- EL CONTEXTO Y LA DINAMICA DEL PENSAMIENTO PASCA-

LIANO.-

Nos encontramos, al abordar el pensamiento pascaliano con-
una dificultad que él mismo señaló:

"Las palabras, diversamente ordenadas, pro-
ducen diversos sentidos. Y los sentidos, distin-
tamente ordenados, producen diferentes efectos".
(fr. 23).

La obra inacabada del filósofo francés, los ~~fragmentos~~ fragmentos que
constituyen sus Pensamientos, se prestan a ser diversamente orde-
nados y producir, así diferentes interpretaciones. ¿Cómo resol-
ver esta dificultad ?. ¿Cómo estar seguros de seguir el orden co-
rrecto ?. Pascal nos indica el camino a seguir.

"... Todo autor tiene un sentido con el --
cual todos los pasajes concuerdan, o no tiene -

sentido alguno..." (fr. 684).

Sólo si encontramos la finalidad que guía la obra de Pascal, sólo si hallamos su sentido más profundo, evitaremos el peligro de perdernos en las contradicciones que, con frecuencia, se hallan en sus "pasajes" y en sus fragmentos. Sin ello, su pensamiento se convierte en un cúmulo de aforismos y aserciones que, considerados de un modo aislado, dan lugar a las interpretaciones más opuestas. Por ello, es absolutamente necesario señalar, por un lado, el contexto y la dinámica de su pensamiento, y, por otro, ordenar los análisis particulares en función del propósito que guía su obra.

En nuestro estudio consideramos que, si hay que adoptar -- una sola posición desde la que interpretar a Pascal, ésta sería la dialéctica trágica por la que de un modo paradójico, y siguiendo a L. Goldmann, "responde sí y no a la vez a todos los problemas fundamentales que plantea la vida del hombre y sus relaciones con los demás hombres y el universo" (1). Este es el modo con el que el autor de los Pensamientos se enfrenta a la problemática de la razón y del corazón, donde nos encontramos con una actitud a la vez positiva y negativa. Sería olvidar la coexistencia de estas dos actitudes, el interpretar a Pascal como un racionalista o como un irracionalista.

En este capítulo introductorio no trataremos las líneas generales de su filosofía, ya que sería alejarnos del tema central del presente trabajo. Por el contrario, plantearemos tan sólo -- aquellas dimensiones, que, de algún modo, enmarcan la problemática del corazón y de la razón, y constituyen los presupuestos indispensables que orientarán nuestro estudio.

1.- Unión de forma externa y contenido en Pascal. Relación entre la elocuencia pascaliana y la importancia del corazón como modo de conocimiento.

En los Pensamientos forma externa y contenido se hallan estrechamente unidos; por ello, para comprender su significado, hemos de comenzar por precisar el sentido de la forma en que se expresan.

Ante todo, hay que señalar el hecho de que no podamos saber con certeza, cómo hubieran sido los llamados Pensamientos si dicha obra hubiera sido finalizada. Pascal concibió este proyecto varios años antes de su muerte (2), pero, debido a su enfermedad, no pudo trabajar en ella todo lo que deseaba. Los fragmentos, notas y apuntes que dejó, probablemente hubieran sido revisados y corregidos como hizo con otros escritos, por ejemplo, -- con las Provinciales. No obstante, a pesar de que la formulación con la que nos encontramos no es más que un apunte o borrador, ello no es obstáculo para apreciar la necesidad que Pascal sintió de encontrar una forma que tradujera fielmente el contenido.

La convicción de que a cada modo de saber le corresponde un método y modo de expresión correspondiente, es una reflexión temprana en nuestro autor. Sabemos, por la Biografía de su hermana Gilberta, que su padre le había dado como regla de conducta referida a la religión "que todo lo que es objeto de la fe, no debe serlo de la razón" (3). Pascal tuvo siempre presente el hecho de que la razón humana no está por encima de todo, y de que no es el único modo de conocimiento. Esta convicción aparece claramente expresada en el Prefacio sobre el Tratado del vacío, donde describió la relación que hay entre los distintos saberes y sus métodos correspondientes.

En este texto subrayó la necesidad de distinguir los saberes que dependen sólo de la razón y de la experiencia (en los -- que es posible alcanzar un progreso ininterrumpido), de aquellos que son meramente históricos y cuyos principios están por encima de la razón (como en el caso de la teología). Si la razón es el instrumento adecuado para avanzar en determinados tipos de saberes, no lo es para otros. De este modo, mucho antes de comenzar a redactar los Pensamientos, se encuentra presente, aunque sin desarrollar, una de las bases mas importantes de su filosofía.

Para Pascal es necesario establecer una estructura formal que recoja la dimensión de lo que, siendo razonable, supera, no obstante, a la razón, situándose de este modo en la esfera de lo transrracional (decimos transrracional, porque no se trata aquí de lo que se opone a la razón, de lo irracional, sino de lo que supera sus límites). Así la forma externa recoge la teoría del conocimiento pascaliano: el reconocimiento del binomio razón-corazón como integrante de la estructura fundamental del sujeto -- cognoscente. Hubera sido incoherente en Pascal formular una argumentación meramente racional, discursiva; o por el contrario, una formulación que, oponiéndose a la razón, se dirigiera tan sólo al sentimiento. No hay una alternativa, una opción excluyente. Se trata de reconocer ambas dimensiones, y de que llegue un punto en que la razón deje paso a la fe y aquello que la sobrepasa.

De otro lado, la correspondencia entre forma externa y contenido ha de ser total, porque no en vano "la elocuencia es un retrato del pensamiento, y así aquellos que después de haber pintado, añaden aún más, hacen un cuadro en lugar de un retrato" -- (fr. 26). Consideramos que en la forma externa, en la disposición de las materias, se halla implícita esa elocuencia que pretende persuadir. Según la biografía de Gilberta, Blaise había -

estudiado tanto el corazón como la mente del hombre, debido, entre otras razones, a la importancia que otorgaba al arte de la elocuencia. Creemos que tiene interés transcribir aquí este texto:

"Imaginaba la elocuencia como un modo de decir las cosas, de una manera tal que todos aquellos a quienes se expongan las puedan comprender sin esfuerzo y con placer; y concebía que este arte consiste en ciertas concomitancias que deben existir entre la mente y el corazón de aquellos a quienes se habla, y los pensamientos y expresiones de que nos servimos, pero que en sus diversas proporciones sólo se ajustan cuando han sido expresadas en la forma adecuada. Esta es la razón por la -- que había estudiado tanto el corazón y la mente -- del hombre; y conocía a la perfección todos sus resortes...(4).

Aunque desarrollaremos el tema de la elocuencia pascaliana más extensamente al tratar del Pascal escritor, queremos aquí dejar constancia de su importancia, pues es aquello que pretende lograr y que intenta traducir la forma externa. La elocuencia, definida como el arte de hablar o de expresarse según el cual se persuade y se conmueve a los oyentes, es absolutamente adecuado al proyecto apologético: para conmover no basta dirigirse a la razón del lector, sino que hay que remitirse, también, al corazón. Por ello, al intentar ser elocuente, no pueden darse en -- Pascal los criterios expositivos que una filosofía racionalista -- podría haber seguido. No hay, en los Pensamientos, un desarrollo teórico, discursivo o meramente racional, porque no son modos de expresión adecuados para referirse a problemas humanos, y, sobre todo, para hacer mostrar al hombre la necesidad que tiene-

de Dios. La pretensión del apologista es conmover, el corazón humano, y hacer que el desconocimiento de Dios no se convierta en indiferencia. Veamos la opinión que J. Mesnard tiene sobre el orden que sigue la apología:

"...En vez de una clasificación rígida y sistemática, encontramos un sabio entrelazamiento de temas; una composición sutil, musical, una argumentación flexible y matizada, aunque siempre rigurosa. Esta impresión, sin duda, se ve favorecida por el estado incompleto de la obra... pero innegablemente hubiera subsistido una vez concluida ésta. Comprendemos ahora lo que es el -- "orden del corazón", que "consiste principalmente en la disgresión sobre todos los puntos que tienen relación con el fin, para ponerlo siempre de manifiesto..." (5)

Para Pascal cada problema, cada cuestión ha de seguir su orden propio; pero este motivo, el orden no puede ser independiente del contenido. En los Pensamientos esta convicción aparece claramente expresada al hablar sobre el pirronismo.

"Escribiré, aquí, mis pensamientos sin orden y, quizá, no sin una intencionada confusión: es el orden verdadero, que marcará siempre mi fin por el mismo desorden. Haría demasiado honor a mi tema si lo tratara con orden, puesto que quiero mostrar que es incapaz de ello" (fr. 373).

La disposición de las materias, el orden, es tan importante para Pascal, que es lo que define la originalidad de una obra. El mismo reconoce que ha dicho cosas ya referidas por otros, pero advierte que él las dispone de otra manera, y ahí radica su novedad fundamental.

"Que no se diga que no he dicho nada novedoso: la disposición de las materias es nueva. Cuando se juega a la palma, uno y otro juegan con la misma pelota, pero uno la coloca mejor que el otro. Tanto da que se diga que me he servido de palabras antiguas. Como si los mismos pensamientos no formasen otro cuerpo de discurso distinto por una disposición diferentes, así como -- las mismas palabras forman otros pensamientos por su diferente -- disposición" (fr. 22).

La forma externa, en la que se articulan los contenidos, -- no es para Pascal una cuestión accesoria o secundaria, sino que hace que unos mismos elementos expresen un significado distinto. Los mismos temas tratados por S. Agustín, Montaigné, Charron, -- conforman en Pascal un pensamiento distinto, porque en él se -- plantean desde perspectivas y con fines diferentes. Ahí es donde Pascal sitúa su propia originalidad.

Pero además en los Pensamientos, junto con el orden del co razón y con la presencia de esa elocuencia que intenta persuadir al lector, se da una correspondencia entre forma y contenido que se refiere a una formulación filosófica más general: el carácter contradictorio del hombre, y la paradoja como forma de expresión adecuada para expresar este pensamiento. Trataremos a continuación este aspecto.

2.- El pensamiento paradójico.

Para comprender la relación razón-corazón, hay que tener en cuenta el pensamiento paradójico, actitud definitoria y característica del pensamiento pascaliano. Para nuestro filósofo, y siguiendo a L. Goldmann, ninguna afirmación puede ser verdadera si no se le añade la afirmación contraria que la complete, del mismo modo ninguna acción puede ser buena, sin ser completada -- por una acción contraria que la corrija. Esto se debe a que este mundo es insuficiente: el hombre ha de superar al mundo y mirar hacia Dios. La paradoja no es en Pascal un simple elemento-estilístico, un aspecto accidental que se refiera sólo a la forma externa de su pensamiento, sino que, ya hemos visto cómo, en él forma y contenido van estrechamente unidos.

Goldmann considera que el querer negar la paradoja en los Pensamientos es ser infiel a su significado y traicionar su mensaje, ya que es la única figura estilística adecuada para expresar un pensamiento que afirma que la verdad es reunión de contrarios. Hay que señalar, antes de desarrollar las características del pensamiento paradójico, sus diferencias con el pensamiento dialéctico con el que no debe confundirse. L. Goldmann estima que estas distinciones estriban, fundamentalmente, en que el pensamiento pascaliano tiene un carácter trágico, estático y paradójico.

Estático. Para Pascal no hay esperanza de progreso por lo que se refiere al tiempo humano. No hay posibilidad de alcanzar una justicia plena.

Paradójico. La realidad se concibe como oposición de contrarios, pero contrarios inseparables e irreductibles.

Trágico. El hombre, aunque quiera, no puede evitar la pa-

radoja. Sabe que la certeza más absoluta no puede ser alcanzada con la razón, sino con el corazón. Ello significa que la certeza que puede conseguirse es una certeza práctica y no teórica.

Desde esta perspectiva, puede entenderse por qué Pascal no puede ser comprendido a través de la lógica cartesiana. En él, suprimir la paradoja es convertir la verdad en error, la fe en herejía. Precisamente, nuestro autor se distingue de los jansenistas, de Barcos, por ejemplo, en que la incertidumbre y la paradoja no sólo se aplican al mundo, sino que se extiende hasta Dios. Dios es sentido por el corazón y no por la razón. Creer en él exige un compromiso y una apuesta. Para Pascal la verdad no se sitúa en posiciones extremas, no está en su afirmación ni en su negación, sino en ambas a la vez.

"Todos se equivocan tanto más peligrosamente cuando siguen cada uno su verdad. Su verdad no consiste en seguir una falsedad, sino en no seguir otra verdad" (fr. 147).

El error proviene de excluir el extremo contrario de lo -- que se afirma.

"Todos los principios son verdaderos, los de los pirronianos, los de los ateos, etc. Pero sus conclusiones son falsas, pues sus principios opuestos son verdaderos también" (fr. 394).

Esta concepción de la verdad se aplica principalmente a la comprensión del hombre. El hombre es un ser contradictorio: grande, porque nunca renuncia a un bien y a una verdad absoluta; y -

miserio, porque nunca puede alcanzar un conocimiento que se acerque a estos valores. Los pirronianos que no ven más que la miseria del hombre, y los dogmáticos que no consideran más que su -- grandeza, se mueven en un horizonte estrecho y limitado.

"La naturaleza del hombre se considera de dos maneras: una según su fin, y entonces es grande e incomparable; otra según su multitud, viéndoles correr, et animum arcendi; y entonces el hombre es - abyecto y vil. He aquí las dos vías por la que se la juzga diversamente y que hacen disputar tanto a los filósofos..." (fr. 415).

La descripción de la miseria del hombre es tomada, en algunos puntos, de Montaigne y Charron. Según la clasificación de las "Copias", Pascal agrupa en dos series, tituladas "Vanidad" y "Miseria", los aspectos particulares que hacen referencia a ésta miseria humana, y reparte entre ellos los fragmentos que versan sobre la inconstancia de los actos humanos. La miseria humana es analizada desde muchas vertientes: nuestros sentidos nos engañan y la imaginación nos aleja de la verdad. Nuestro propio interés, el egoísmo, nos hace ver las cosas del modo que más nos favorezca. El hombre se mueve por vanidad y le interesa, más que nada, la imagen que los demás hacen de él y parece importarle poco lo que en realidad recubre esa apariencia. También la fuerza de la costumbre nos hace creer que, en nosotros, es natural lo que en realidad no es más que habitual. Las leyes humanas son vanas e injustas. La diversión distrae al hombre y le hace olvidar sus verdaderos problemas (saber cuál es su destino y su origen).

Frente a la miseria humana hay también algo en nosotros -- que señala nuestra grandeza: el pensamiento, "El pensamiento cons

tituye la grandeza del hombre" (fr. 346). "... Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento..." (fr. 347). "Caña -- pensante". No es el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino el orden de mi pensamiento. No poseería más, aunque poseyera -- tierras; por el espacio, el universo me comprende y me devora como un punto; por el pensamiento yo le comprendo". (fr. 348).

No obstante, incluso la grandeza del hombre, su pensamiento, da cuenta de su carácter paradójico. El hombre es un ser -- grande por el pensamiento, pero la grandeza del pensamiento se -- sitúa en la conciencia de la propia miseria. "La grandeza del -- hombre es tal porque se reconoce miserable. Un árbol no se reconoce miserable" (fr. 397). Ambos aspectos son necesarios, integrantes y constitutivos del hombre. "No es necesario que el hombre crea que es igual a las bestias o a los ángeles, ni que ignre una y otra cosa. Lo que precisa es que conozca los dos" (fr. 418).

Si en Descartes la naturaleza del hombre se descubriría, -- gradualmente, según el orden de las razones, Pascal, por el contrario, va a concentrar todo lo que el hombre sabe de sí mismo -- en la toma de conciencia de su estado contradictorio. Este es -- el principio de la crítica de Pascal a todos los que anteriormente han intentado conocer al hombre. Epicteto consideró con acierto la grandeza del hombre, su pensamiento y su facultad de juz -- gar, pero se olvidó de su miseria. Por este motivo su doctrina -- es ineficaz, ya que se dirige a un hombre ficticio e imaginario, capaz de tener un absoluto dominio sobre sí mismo. Por otro lado, Montaigne tuvo razón en ver la fragilidad y la debilidad del hombre, pero no vió su grandeza.

La verdad es que el hombre es ambas cosas a la vez: "El -- hombre no es ángel ni bestia. y nuestra desgracia quiere que --

quien pretenda hacer de ángel haga de bestia" (fr.358). Y por-- que lo es, debe conocerlo: "No es necesario que el hombre crea - que es igual a las bestias o a los ángeles ni que ignore una y - otra cosa. Lo que precisa es que conozca los dos" (fr. 418). -- Los estóicos y Montaigne buscaron por vías totalmente opuestas - conseguir una tranquilidad ilusoria. El hombre es la incoheren- cia misma. Lo terrible es que esta incoherencia es trágica, por que el retrato del hombre no es algo ante lo que podamos permane- cer indiferentes, sino que nos concierne a nosotros mismos, a lo - más profundo de nuestro ser. La angustia aparece cuando nos -- percatamos de que estamos privados de centro de equilibrio, del- punto medio entre dos extremos (miseria y grandeza), por lo que- no encontramos seguridad ni punto de apoyo. "...¿ Qué es el hom- bre en el naturaleza ?. Una nada frente al infinito, un todo -- frente a la nada y un medio entre la nada y el todo. Infinita - mente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y- su principio lo están invenciblemente ocultos en un secreto impe- netrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sa- cado y el infinito en que se halla sumido" (fr. 72). El hombre- es un ser desproporcionado ante lo que le rodea, situado en un - lugar intermedio.

Hay que señalar que Pascal no fué el primero en ver al hom- bre como un ser intermedio. Mucho filósofos, desde los órficos - a los neoplatónicos, habían insistido en ello, pero de lo que se había tratado es de convertir esta situación en algo comprensi- ble, haciéndola nacer del orden mismo de la naturaleza. Esta si- tuación va a convertirse en imposible a partir de la nueva vi- sión del universo que el Renacimiento propondrá. La perspectiva tradicional veía un universo cerrado y armónico, la tierra y el- hombre constituían su centro: El hombre no podía sentirse perdi- do en ese universo del que se creía rey. La nueva ciencia, los- trabajos de Copérnico y Galileo, sustituyeron la visión de un -- cosmos en armonía por un universo infinito. El sentimiento de - seguridad que el hombre sentía ante el universo ya no es posible,

y hay que enfrentarse ante él con una actitud de humildad. El hombre ya no ve en la naturaleza, ni su origen ni su destino, si no que se encuentra perdido en la inmensidad de los aspectos infinitos. Ha perdido su lugar y ha perdido su universo ordenado y finito. El hombre, contemplado en sus dimensiones cósmicas, ofrece un total desequilibrio y desproporción. Si nos fijamos en el macrocosmos, en el infinito de grandeza, el hombre es ante él una nada. Si contemplamos al microcosmos, el infinito de pequeñez, el hombre es ante él un todo. Esta es la situación del hombre ante el mundo:

"¿Que hará, pues, sino barruntar una apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperación por no conocer ni su principio ni su fin?. Todas las cosas han salido de la nada y alcanzan hasta el infinito. ¿Quién podrá seguir éstas sorprendentes andanzas?. El autor de estas maravillas las comprende.- Ningún otro puede hacerlo". (fr. 72).

H. Küng ha señalado que la inseguridad del hombre se manifiesta, para Pascal, no sólo en sus dimensiones cósmicas, sino también en sus dimensiones diarias. Pascal conoció bien los distintos círculos sociales, y entre las gentes que conoció, como H. Küng observa, "entrevió las ocultas inseguridades y debilidades de estos hombres que tan seguros aparecían, de estos hombres a un tiempo independientes y dependientes, incrédulos, impertérritos y aterrados. Y como un desenmascarador de la psicología del hombre-antes que Kierkegaard, Dostolevsky, Nietzsche, Kafka, Freud-, analizó su íntima disonancia horadando, sin misericordia, en todas las posibles situaciones de la vida" (16).

En la primera parte de la apología, Pascal empleará su estudio asiduo de Montaigne y sus lecturas de Charron, junto con -

la experiencia mundana de su vida. El autor de los Pensamientos conoció el egoísmo, la injusticia, la vanidad y el orgullo de -- esas personas de mundo, que, al no poder superar la idea de la -- muerte y de la miseria humana, han preferido ignorarlas. Personas cuya vida está presidida por la falsedad y la apariencia y -- que no tendrían ni un amigo, si éstos supieran lo que dicen de -- ellos en su ausencia. Gente que busca el continuo movimiento y -- la diversión para no encontrarse sólo frente a sí mismos.

Si Pascal se muestra comprensivo hacia aquellos hombres -- que sufren ante sus dudas y buscan de todo corazón a Dios, revela, por el contrario, el mayor desprecio hacia aquellos que presumen de su indiferencia por lo divino y llevan una vida superficial. A esas personas les plantea el problema de la muerte: "El último acto siempre es amargo, aunque haya sido bello el resto -- de la comedia: al final se echa tierra sobre la cabeza, y con eso se acabó" (fr. 210).

Nuestro filósofo quiere hacer mostrar que la neutralidad -- no es posible, ya que el hombre vive en el mundo y está embarcado. Abstenerse de tomar una decisión, vivir despreocupadamente, es apostar contra Dios. El conocimiento de la condición humana y el argumento de la apuesta, harán que el hombre incrédulo y el libertino vuelvan su atención hacia Dios; a partir de ahí, Pascal podrá intentar persuadir de la verdad de la religión cristiana. Este es el camino que sigue la apología. Para él, Dios es una certeza incierta, creer en Dios es apostar por Dios, por su existencia. A diferencia del jansenismo, Dios no es una certeza absoluta, sino una apuesta. Racionalmente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son indemostrables, en cuanto que también se puede demostrar lo contrario. Pascal se aleja de la teología tradicional, y critica las pruebas metafísicas y filosóficas de la existencia de Dios, porque considera que no pueden con

vencer a nadie a creer en El. Por ello nuestro filósofo afirma que Dios es sólo "sensible al corazón". Al mismo tiempo dirá: - "todo lo que es incomprensible no deja por ello de ser". Consecuentemente el Dios de Pascal será un Dios oculto.

Pero, la posición de Pascal no puede llevarse a la coherencia última, sin llegar a un punto en el que la paradoja se niegue: lo contrario hubiera supuesto el descubrimiento del pensamiento dialéctico. Es decir, debemos de encontrar, en él, en el plano mismo de la doctrina, un lugar en el que se abandona la paradoja sin que, por ello, sea superada.

Este punto existe en su manera de juzgar no ya a Dios, que, como hemos dicho, tiene una existencia paradójica, una certeza-incierta para el hombre, sino a la religión cristiana, en tanto afirma la existencia de un Dios paradójico: existe una correspondencia entre la naturaleza paradójica del hombre, por una parte, y el contenido paradójico del cristianismo, por otra. Este es el lugar en el que Pascal dice sí, sin añadir a él el "no" contrario y complementario, es aquí en definitiva donde se encuentra una verdad que él mismo admite sin tener que llegar a otra verdad. Según palabras de L. Goldmann:

"La paradoja, para mantener su existencia, cede ante el -- cristianismo y ante la doctrina de Pascal. Llevarla más lejos, hacer relativas estas posiciones, afirmar que están necesitadas de las verdades contrarias, habría significado el descubrimiento del pensamiento dialéctico y por ello la superación de la tragedia y de la paradoja..." (7).

En Pascal, la vía que el hombre sigue hasta Dios, parece -

describir, según Sciacca (8), su propia biografía espiritual.-- El fúe un científico decepcionado ante todo lo que es el hombre, ser contradictorio, desproporcionado e inconstante, semejante a Dios y a los animales, "gloria y vergüenzadel universo" (fr.72). La importancia de esas contrariedades es tal, que él intentará -- mostrar cómo "todas estas contrariedades, que parecían ser lo -- que más se alejaba del conocimiento de la religión, son las que me han conducido más pronto a la verdadera" (fr. 424). El papel que juega el pensamiento paradójico en la apología es crucial, -- ya que el hombre, al tomar conciencia de su estado contradicto -- rio, intenta superarse en la verdad que lo trasciende y que infi nitamente le sobrepasa. Según Sciacca (24), en Pascal "reflexio nar sobre la naturaleza humana, es ser guiado hacia la verdadera religión, la única que puede explicar el misterio del hombre. Ha cer uso rectamente del pensamiento y rechazar el cristianismo es contradictorio: es no pensar, pensando. Frente a nuestra inex -- plicabilidad no tienen nada que hacer ni la geometría, ni el es -- cepticismo desesperado" (9) El apolo gista, al dirigirse al incrédulo, antes que emplear las pruebas, va a mostrar que sólo la reli gión cristiana puede convertir al hombre en algo comprensible pa ra sí mismo, así, intentará hacer salir a su interlocutor de la indiferencia e ignorancia por lo divino. Para ello, realizará -- un retrato, una descripción de la condición humana, que le haga sentir su fracaso ante toda explicación racional de su ser. Sólo la fe y el juicio estimativo del corazón podrán posibilitar -- la superación de las contradicciones. Hay que conducir al hom -- bre a desear la verdad de la religión cristiana.

No obstante, hay que hacer notar que, aunque en los argumen tos que describen el estado contradictorio del hombre no se tie nen en cuenta los argumentos teológicos, según Le Guern (10), Su concepción antropológica proviene, también, de la tradición agus tiniana. S. Agustín subrayaba, constantemente, la oposición en tre la naturaleza del hombre, tal como ha sido creada por Dios.--

y el estado de corrupción, consecuencia del pecado original. De este modo, se explica la presentación de la condición humana bajo la forma de un díptico: por un lado, se trata la bajeza del hombre; por otro, su grandeza. A pesar de ello, no cabe la menor duda de que la verdadera inspiradora de Pascal va a ser la vida, su propia experiencia personal. Este es el factor de donde procede, a nuestro juicio, su originalidad que explica muchos aspectos de su filosofía (entre los que pueden encontrarse la dualidad de la razón y el corazón). Trataremos, a continuación, esta inspiración vitalista de Pascal y el valor que otorga a la experiencia.

3.- Inspiración vitalista en Pascal y el valor de la experiencia.

Pascal fue uno de esos pensadores cuya filosofía nace y es consecuencia de su vida y experiencia personal. De ahí que, frecuentemente, se le haya definido como pensador vitalista, existencialista o irracionalista. Nosotros prescindiremos de todo calificativo e intento de incluirle en una corriente filosófica determinada, ya que consideramos que su pensamiento paradójico impide la tentación de situarlo en una sola y excluyente postura. Por ello, preferimos señalar sus fuentes de inspiración, que, frecuentemente, van a explicar su concepción de la razón y el corazón. A nuestro juicio, la inspiración fundamental de Pascal se encuentra en su propia vida y experiencia personal, y es, además, el núcleo y punto de referencia desde el que se explican otro tipo de influencias, como Montaigne, el jansenismo, S. Agus

tín, e incluso en cierto modo la Biblia.

Para F. Strowski, "las experiencias de Pascal fueron tales que al conocerlas sabemos que cuando en los Pensamientos habla -- del hombre, tenía todo el derecho de juzgarle y definirle, ya -- que realmente le conocía y había sido uno de ellos hasta sudar -- sangre" (11). Frente a lo que ocurre en otros filósofos, la vida va a ser para Pascal quien va a motivar e inspirar sus escritos. Esta afirmación puede constatarse desde diversas perspectivas:

Por una parte, la ignorancia que, en gran medida, tenía sobre los antiguos le obligó a una constante invención personal. En este sentido, su falta de erudición le benefició indirectamente en cuanto favoreció su poder de creación. Antes de entrar a desarrollar las ventajas que la escasez de lecturas supuso para -- Pascal, hay que precisar los inconvenientes que, por otro lado, -- le ocasionó. Para ello, hay que determinar, aunque sea brevemente, las lecturas de Pascal, para poder establecer un posible campo de influencias directas.

Entre los libros que poseyó, es difícil que se encontraran las obras de Platón o Aristóteles. Los filósofos de la antigüedad, exceptuando Epicteto, no son para él más que nombres abstractos. Habla de ellos por simples alusiones a sus doctrinas, reducidas a ser meras etiquetas. Es explicable, así, la imagen que se hace de ellos (12). Si hubiera leído las Leyes y la Política no hubiera mantenido esa opinión, sino que es probable que se hubiera planteado su propia política jansenista, tan indiferente -- a los objetivos y evoluciones de la vida social. Si hubiera conocido con profundidad el pensamiento de los antiguos, quizás no hubiera sostenido que Epicteto y Montaigne son suficientes para instruir sobre todo lo que la antigüedad dijo sobre el hombre. --

Para Pascal parece no haber más posibilidad que dos posturas filosóficas: dogmatismo y pirronismo, las demás pueden reducirse a ellas. No estudió demasiado a los autores de la Edad Media: (St. Tomás, Duns Scoto) ni tampoco a los filósofos de la Edad Moderna.

Frecuentemente, cree ser el primero en tratar de determinadas cuestiones: así por ejemplo, cuando habla de la importancia de la "ciencia del hombre", lo hace como si él fuera el único en tratar el problema. Ignora que Sócrates, Zenón y Platón se aplicaron a cuestiones a las que él también se dedica y que coinciden, en ciertos aspectos, como en reconducir el problema de la moral al del Bien Supremo.

Sus lecturas fundamentales, entre los autores profanos, se reducen a los Ensayos y a la Apología de Ramón. Sebond de Montaigne, obras de Charron y Descartes y las Máximas de Epicteto. Estas lecturas las empleará en la primera parte de la Apología, al presentar la descripción del hombre. En la parte propiamente teológica de su obra, la influencia más destacable es la reflexión personal sobre la Biblia, cuyos textos había meditado profundamente. En el momento de su primera conversión, sobre 1.646, lee la Teología Familiar y las Cartas Cristianas y Espirituales de Saint-Cyran. También el Discurso sobre la reforma del hombre interior y el Augustinus de Jansenio, y probablemente la Frecuente Comunión de Arnauld. Leyó también, gran parte de la obra de San Agustín, como ha mostrado, últimamente, Ph. Sellier (13), cuyas investigaciones han desterrado la hipótesis de que el mayor conocimiento que Pascal tenía de S. Agustín, provenía de la lectura del Agustinus de Jansenio, y de los textos que le procuraban sus amigos de Port-Royal. También lee obras de Boucher, - Marín Mersenne, el De veritate religionis christianae de Grotius, - y el Pugio Fidei del dominico Martín. Para elaborar la Apología Pascal amplía, algo, sus lecturas, como para compensar la escasez de lecturas de su juventud.

En conclusión, la ignorancia, casi sistemática, de la antigüedad tuvo para Pascal consecuencias muy particulares que subrayaron el carácter vitalista de su pensamiento. Según E. Baudin, al margen de los inconvenientes señalados, pueden distinguirse tres consecuencias favorables:

a).- Le obligó a practicar la invención y la creación personal.

b).- Le hizo inspirarse más en la vida que en los libros.- Los más diversos ambientes: el entorno científico, el mundano y el religioso, fueron el objeto fundamental de sus reflexiones.

c).-No obstante, siguiendo a E. Baudin, la ignorancia de la antigüedad le hizo "librarse, sin el contrapeso suficiente, de la influencia de los modernos, de la de su entorno sobre todo; y habrían, en este lado, ciertos peligros cuyo genio no logró salvar" (44).

Prescindiendo del último punto, cuyo desarrollo nos alejaría de la problemática que estamos tratando, lo importante es -- subrayar que los dos primeros ponen de manifiesto el hecho de -- que Pascal "sustituyó los problemas de los textos por los problemas de las cosas, para reconducir en los libros y a las doctrinas históricas la atención que apartan de la vida" (15).

Según este intérprete, la obra fundamental de Pascal es -- una filosofía de la vida, ya que recibió de ella sus directrices más importantes. Hemos hablado ya de que esto se debió, en parte, a la ignorancia que tenía de la antigüedad, pero, además, la importancia de la vida para Pascal puede apreciarse desde -- otra perspectiva.

E. Baudin cree que no hay ni una sola obra pascaliana en-

la que no pueda verse una "obra de circunstancia" (carácter que Goethe quería que se reconociese a todas las obras de genio). -- Efectivamente, si reflexionamos sobre los motivos que impulsaron a Pascal a escribir cada uno de sus textos, nos encontramos con una causa concreta, con una exigencia y necesidad que procede de la propia vida. Incluso en sus obras científicas puede verse és te carácter. Tomemos algunos ejemplos: las dificultades de contabilidad que tenía su padre en su trabajo de Ruan, le sugieren la invención de la máquina aritmética; los problemas que el Caballero de Meré le consulta sobre su actividad de jugador, le hacen concebir sus escritos sobre la probabilidad y el triángulo aritmético. El sentido práctico de Pascal se aprecia además en los negocios en los que participó: los carruajes a cinco sous -- (céntimos), red de transportes colectivos a través de París; la inversión en la desecación de pantanos, etc...

La presencia de la vida va a encontrarse también en sus -- obras filosóficas. Puede observarse que Pascal siempre escribe - para o contra alguien o algo, contra o para personas o doctrinas. La apología se dirigía a convencer a los indiferentes de lo absurdo de su estado, y a defender la religión cristiana. De un modo semejante, escribe las Provinciales para defender las concepciones jansenistas, de las doctrinas de los causistas y jesuitas. Pascal no vivió las controversias teóricamente, sino en medio de sus amigos y enemigos, y expuesto a la opinión. Sólo se encerraba en sí mismo cuando la enfermedad le obligaba a ello.

La vida de Pascal va a estar presente en su obra y estilo, según A. Béguin, el estilo de Pascal revela un apresuramiento a escribir, como si, debido a su enfermedad, no supiera lo que el futuro le guardaba. Esta impaciencia se observa como una constante en su biografía, así, por ejemplo, a los 12 años no puede esperar que su padre le enseñe las matemáticas y deduce él mismo

las proposiciones de Euclides. Para A. Béguin, hasta los escritos científicos de Pascal llevan "la marca evidente de ese entusiasmo más propio de un poeta de los números que de un matemático profesional" (16). En este sentido no difieren demasiado el estilo de los trabajos físicos y matemáticos del de los Pensamientos. El genio de Pascal es, por estas características, un genio juvenil. Su carácter agresivo, su espíritu de rivalidad -- que explica la brusquedad de sus ataques se debe, siguiendo a este intérprete, a que Pascal percibió las estructuras paradójicas de lo real. El estilo pascaliano es el estilo de la paradoja, -- que, al margen de ser el adecuado para expresar su concepción paradójica de la realidad, es el más apto para traducir la impaciencia y la alegría del que descubre algo. "¿Qué es más importante -- de captar que esta profunda conjunción de los contrarios donde reside el misterio mismo de la vida, de lo que escapa a la razón y pertenece al 'corazón' ?". (17). Pascal no se plantea los problemas absolutizándolos, sino en función de una situación dada, en vista de un hombre al que intenta persuadir, convencer, conducir al término previsto. El intenta transmitir su extrañeza al ver -- que el hombre no vive en la verdad revelada, en la verdad cristiana, que es la única que explica su carácter paradójico y le ofrece un camino para salvarse.

La presencia de la vida en su estilo hace que Pascal sea un "filósofo apasionado", como señala E. Baudín. No es extraño -- que no se haya reconocido a Pascal el valor de filósofo y se le haya reducido a mero pensador, pues, en él, no se encuentra ni la sistematización que parece exigir la filosofía, ni una razón abstracta y teórica que se aplique a los diversos problemas. Por el contrario, hallamos en él una reflexión animada por una razón y -- un corazón, por un hombre, en definitiva, que, como tal, se dedica por entero a cuestiones que anteriormente sólo se habían abordado abstractamente. Así, si en muchos puntos de su doctrina se pueden encontrar antecedentes, es difícil hallar otro filósofo --

"apasionado" como él.

Según E. Baudín, "no dejará nunca de conmover a los hombres. Sin importar lo que diga sentirán siempre que hace nacer en ellos, como un mago, las fuentes más profundas de la vida, que no les habla, en definitiva, más que de ellos mismos y de sus íntimas preocupaciones. De ahí esos dones milagrosos de intimidad y actualidad eterna, que caracteriza su estilo. Dones que se había creído reservados a poetas. Y es que su filosofía le hace -- poeta, en efecto, de ahí que, según su profunda observación, haya algo que le impide ser autor y le hace ser hombre, un hombre cuyo pensamiento no deja de venir de la imaginación y del corazón y se dirige a la imaginación y al corazón". (18). Claudel decía que -- en la literatura francesa los mejores poetas son prosistas. De -- acuerdo con esta paradoja, Pascal ocuparía uno de los primeros lu gares.

Nuestro filósofo es un hombre abierto a todos los aspec -
tos y dimensiones que pueden presentarla la vida. Esto es algo -- que se puede apreciar en sus descripciones: hombres de la Iglesia, abogados, médicos, son observados y juzgados por él. Nunca le -- faltan ejemplos y se vé en él un interés apasionado por los mínimos detalles.

Desde su infancia, según su hermana Gilberta (19), "quería saber las razones de todas las cosas". Y así, por ejemplo, el -- ruido de un cubierto le conduce a investigar sobre la teoría de -- los sonidos. El problema de la existencia de vacío en la naturaleza, las dificultades que plantea la "ruleta", y muchas otras co sas que interesan sólo a un número restringido de hombres, le apa sionaba.

Los puntos referidos. revelan, desde diversas perspec

tivas, la presencia de la vida en Pascal filósofo. Pero además-- puede distinguirse otro aspecto que, en cierto modo, la traduce y completa: el valor que otorga a la experiencia, en su sentido más amplio.

4.- El valor de la experiencia.

Según J. Mesnard, un primer aspecto del "mensaje" que la obra de Pascal transmite sería la primacía de la experiencia (20). Efectivamente, en la vida de Pascal se dió un alto grado de actividad. Podemos observar en él una atención predominante por lo concreto y particular. No le basta el sentir y el pensar, sino -- que necesita actuar, bien sea experimentando, construyendo, o -- criticando. Esta actitud puede apreciarse en el Pascal científico, en el teólogo y en el filósofo.

a).- En el Pascal científico hay dos aspectos que nos interesan con respecto al problema que tratamos:

- Por una parte, Pascal completa siempre sus investigaciones con el estudio de las consecuencias prácticas que pueden derivarse de ellas.

- Por otro lado, para él, los experimentos son los únicos principios de la física.

J. Mesnard señala que. si en Descartes la ciencia se fundamenta en la deducción matemática, realizada a partir de unos -

principios racionales (con lo que la experiencia sólo tiene un papel secundario como garantía de la deducción anterior), Pascal, por el contrario, recurre a los experimentos como algo necesario para explicar los fenómenos. En el Prefacio para el tratado sobre el vacío expuso una concepción de la física, según la cual, el progreso de la ciencia señala el progreso de la adaptación de las ideas a los hechos; la ciencia consiste en un ajuste gradual del espíritu a las experiencias. El acuerdo que ha de producirse entre la razón y las cosas ha de pasar, de un modo necesario, por la comprobación experimental. Es comprensible, según estas afirmaciones, el hecho de que Pascal haya contribuido más que -- Descartes a fundar la ciencia moderna.

En Pascal, junto con el valor otorgado a la experiencia, encontramos además un gran sentido práctico, ya que frecuente -- mente completa sus investigaciones con el estudio de las consecuencias que pueden derivarse de ellas. Esto es algo que se desprende de la lectura de sus trabajos científicos. Por ejemplo -- con sus escritos sobre el equilibrio de los líquidos, pretende -- conseguir beneficios prácticos como la posible previsión meteorológica, o resolver cuestiones de mecánica industrial; en el caso del estudio de las secciones cónicas, determinadas propiedades -- le parecen de gran ayuda para resolver problemas más difíciles. -- No es de extrañar que, desde esta perspectiva, Pascal critique -- le divertissement, por considerarlo distracción, falta de actividad y pérdida de tiempo. Las características del Pascal científico serán una extremada prudencia en el establecimiento de los hechos y una prodigiosa audacia en las conclusiones que extrae. -- Esta será la marca de su genio que distinguirá sus obras entre -- las demás.

b).- El valor de la experiencia en el Pascal Teólogo. La primacía de los hechos sobre las ideas es algo que se observa

también en el Pascal teólogo. Efectivamente aquí el apoloquista, fijará su atención, según señala Mesnard, en "unos hechos contenidos en la revelación y la tradición". Según este intérprete "el teólogo se limita a constatar unos hechos contenidos en la revelación y en la tradición. La experiencia funda la ciencia humana, la revelación funda la ciencia divina; el papel de la razón se halla limitado en ambos campos. Revelación y experiencia definen, así, dos categorías de hechos totalmente independientes y entre los que no resulta posible ninguna contradicción" (21).

Pascal insistió en la necesidad de distinguir los saberes que dependen de la razón. de los que se remiten a la autoridad como la teología (22). En estos últimos, todo el conocimiento que podemos tener está contenido en los libros sagrados. Aunque el progreso que cabe esperar de estas dos clases de saberes es distinto (en los primeros la meta de la investigación sólo puede residir en la esfera de un progreso ilimitado, mientras que en los segundos la perfección es sinónimo de conservación), hay que subrayar que ambas otorgan un gran valor a los hechos, y limitan igualmente el papel de la razón.

En este sentido, hay autores, como Petitot, que mantienen que el método de la apología es un método experimental, en cuanto que no es metafísico sino psicológico e histórico. (23). Según este autor (24), Pascal vivió en sí mismo la mayoría de los argumentos que presenta, de ahí que no sólo los exponga con claridad, sino sobre todo con "calor". Preciamente, en esto se distingue de otros apoloquistas que presentan sus pruebas y sus análisis sobre la religión cristiana con una seriedad tal, que hacen sospechar que su origen hay que buscarlo en horas de estudio y de análisis teórico. Pascal, por el contrario, recurre a la experiencia y a su propio corazón. No obstante, el hecho de que el método apoloquístico pascaliano no sea metafísico o especulativo no quiere decir que no lo sea nunca ni, sobre todo, que no --

sea filosófico. Lo que sí es cierto, como hemos dicho, es que Pascal no hacía apologética de un modo abstracto y, que además, - siendo consecuente con su teoría del conocimiento no podía seguir un método discursivo tradicional. Sólo los apologistas que no conocieron la duda o la indiferencia, siguieron un proceder deductivo lógico y metafísico, mas que psicológico.

Según señala J. Mesnard, "toda la apologética de Pascal se basa, por último, en este principio: Dios resulta accesible a través de los hechos y no mediante el razonamiento. Esto no quiere decir que Pascal niegue todo valor a la razón; tan sólo constata el hecho de que los razonamientos no convencen a los hombres: aunque llegara a instaurarse la verdadera justicia, -- siempre sería impugnada, y por más que el argumento del orden del mundo probase realmente la existencia de Dios, la fe de los hombres en ésta no aumentaría ni un ápice. Por el contrario, - los hechos presentan un carácter irrefutable para todo aquél -- que no se halle cegado por la concupiscencia. Toda la dialéctica de la apología se fundamenta, por lo tanto, en el análisis de dos hechos: el hecho del hombre y el hecho de la historia. (25)

La experiencia revela la duplicidad del hombre, su miseria y su grandeza, y este hecho sólo puede explicarse por el -- cristianismo. De otro lado, el análisis de la historia nos -- muestra el cumplimiento de las profecías y el carácter divino de la religión cristiana. La impotencia de la humanidad para encontrar la felicidad y lo verdadero es un hecho positivo e -- histórico. Según señala P. Petitot, "fundado sobre la experiencia del corazón humano, el método apologético de Pascal es experimental, pero lo es además por una segunda razón, porque es en gran parte histórico". (26).

La corrupción de la naturaleza no sólo, tiene un carácter

subjetivo, particular e inmanente, sino que se trata de constatar esa verdad como algo objetivo y exterior. Para ello Pascal utilizará las pruebas históricas, a las que reserva la segunda parte de la apología. Los fragmentos que tratan de estos temas ocuparían la mayor parte del texto de los Pensamientos. P. Petitot apunta lo siguiente: "En la apología, el hombre al que Pascal se dirige, es aquél que él mismo creía poder haber sido; el método que emplea para convencerles no es un método razonante, que pudiera encontrarse in folio, sino que lo encontrará en su propio corazón. Este método será progresivo, no en el sentido de que Pascal siga el orden de la lógica abstracta, sino en cuanto sigue la lógica inductiva y vivida" (27). El camino para mostrar la validez y verdad de los hechos que se exponen es ponerse en el lugar de los indiferentes. Pascal estaba persuadido de la insuficiencia del espíritu geométrico para desarrollar su apología. El estudió la corrupción de la naturaleza en sí mismo, pero también en los demás. El apoloquista que sólo se conoce a sí mismo y no se abre a los otros realiza un análisis incompleto. Finalizando ya este punto, y pasando del terreno de la metodología al propiamente filosófico. ¿Cuál será ahí el papel de la experiencia?

c).- Primacía de la existencia en el Pascal filósofo . - En filosofía, la importancia de la experiencia, según J. Mesnard, se traducirá en una primacía de la existencia. Pascal, cuando se dedica a la especulación, guarda una estrecha relación con lo concreto, con la experiencia. Para J. Mesnard, Pascal es, en este sentido, un precursor del existencialismo. "Al igual que el existencialista, se sitúa en la vida concreta, se esfuerza en considerar su situación de hombre con ojos nuevos, en regresar al sentimiento primitivo de su existencia; llega a procurarnos la sorpresa de existir" (28).

En los Pensamientos encontramos, según este intérprete,-

algunos de los temas fundamentales del existencialismo:

1º.- El absurdo de la condición humana se expresa en él - con los términos "contradicción" o "desproporción". Para Pascal la condición paradójica del hombre es también incapaz de ser explicada por sí misma.

2º.- La angustia y la náusea se corresponden con el aburrimiento, en el sentido que este término tenía en el siglo XVII.

3º.- El compromiso existencialista se traduce en Pascal - por la necesidad de elegir y apostar, ya que estamos "embarcados" (29).

Mesnard cree que el cristianismo de Pascal es también existencial en cuanto el hombre descubre su necesidad de Dios al reflexionar sobre su propia existencia. Este Dios será lo único capaz de hacerle superar su miseria y llenar el vacío que siente en su ser. Por nuestra parte, sin considerar al filósofo francés como pensador estrictamente existencialista, por las razones que argüimos en el comienzo de este apartado, no cabe la menor duda de que algunos de los temas del existencialismo están presentes en él, aunque con un contexto y una finalidad distinta. Mesnard reconoce que Pascal rebasa al existencialismo por su afán de universalidad. Creemos que este análisis sobre la presencia de la vida y la importancia de la experiencia en Pascal vienen a subrayar que nuestro filósofo es ante todo, como señala H. - - Kűng, el hombre del pathos: "... es en la vida como en la ciencia el hombre del pathos (de la pasión) "pathos" en el sentido amplio de la vivencia honda, de la experiencia profunda, del padecimiento, del dolor y de la pasión" (30).

Terminamos este primer capítulo señalando que ésta consi

deración de Pascal como hombre de pathos y este desarrollo del contexto y dinámica de su pensamiento nos ofrecen el marco adecuado para comprender el significado de la razón y el corazón en nuestro autor. Los puntos que hemos ido tratando nos han ido -- marcando el camino a seguir. Por una parte, la unión entre forma externa y contenido nos advierte que todo estudio pascaliano -- que quiera ser completo, habrá de tener en cuenta el análisis de la forma como aquello que nos va a remitir y a lo que corresponde un contenido concreto. De otro lado, el pensamiento paradójico nos indica que es peligroso ver en Pascal sólo una postura, y que, por el contrario, él tiende a recoger todas las dimensiones y aspectos de lo real. De acuerdo con ello, la reflexión sobre el problema de la razón nos conducirá a su concepción del corazón. Ambas nociones se complementan y configuran el problema -- del conocimiento en su totalidad.

Por último, la presencia que tiene la vida, en la obra de Pascal, nos pone de manifiesto el hecho de que, debido a su propia biografía y personalidad, nuestro filósofo fué sensible para valorar el papel positivo que el corazón y el sentimiento juegan en el conocimiento humano.

Su actividad como científico le hizo apreciar la importancia de lo concreto frente a lo abstracto, de lo práctico frente a lo teórico, y de la experiencia frente al principio de autoridad.

Sólo teniendo en cuenta este encuadre general de Pascal -- puede comprenderse, a nuestro juicio, el papel exacto que nuestro autor asigna al corazón y a la razón. Pasaremos a continuación a desarrollar una conocida temática que tiene estrecha relación con nuestro problema: la consideración de l'ésprit de finesse y de l'ésprit géométrique.

NOTAS - CAPITULO I.- EL CONTEXTO Y LA DINAMICA DEL PENSAMIENTO PASCALIANO.

- 1).- GOLDMANN, L. El hombre y lo absoluto. Trad. de J.R. Capella. Ed. Península, Barcelona, 1968, p.22.
- 2).- Según la Biografía de Mme. Périer, Pascal tenía alrededor de 34 años cuando comenzó a dedicarse al proyecto apologético. Se dedicó tan sólo un año completo, pues al cumplir los 35 recayó en su enfermedad y no pudo hacer práctica --mente nada, los cuatro años que vivió.
- 3).- PASCAL, B. Obras. "Vida de monsieur Pascal, escrita por --Mme. Périer, su hermana". Traducción y notas de R. de Dampierre. Ed. Alfaguara, Madrid, 1981, p. 8
- 4).- O.c., p.15.
- 5).- MESNARD, J. Pascal. El hombre y su obra. Trad. D. López --Cortezo. Ed. Tecnos, Madrid, 1973, p. 144.
- 6).- KÜNG, H. ¿Existe Dios?. Trad. José M^a. Bravo Navarropetro.- Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, p.89.
- 7).- GOLDMANN, L. O.c, p.283
- 8).- SCIACCA, M.F. Pascal. La Scuola Editrice, Brescia, 1945, --p. 161.
- 9).- O.c., p.184
- 10).- LE GUERN, M. et.M.R. Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie a la théologie. Larousse, 1972, p.77.
- 11).- STROWSKI, F. Les Pensées de Pascal. Etude et analyse. Melotée, París, 1930, p. 48 .
- 12).- La concepción que Pascal tiene sobre Platón y Aristóteles es la siguiente:

"Uno no se imagina a Platón y a Aristóteles más que --con sus togas de pedantes. Eran gentes honradas como todas las demás, que reían con sus amigos; y cuando se divertieron en hacer sus Leyes y su Política, lo hicieron --bromeando; es la parte menos filosófica y más seria de su vida; la más filosófica consistía en vivir sencilla y tranquilamente. Si escribieron de política fué como para arreglar un hospital de locos; y si aparentaron hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a los --que se dirigían pensaban ser reyes y emperadores. Entraban en sus principios para moderar su locura lo mejor que--

se podía". (fr. 331).

- 13).- SELLIER, Ph. Pascal et Saint Agustin. Armand Colin, París, 1970.
- 14).- BAUDIN, E. Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal. Vol. I. La philosophie critique. Pascal et Descartes. Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1946, p. 31.
- 15).- BAUDIN, E., O.c., p. 35.
- 16).- BEGUIN, A., Pascal par lui-même. Editions du Seuil, 1952, p.7-
- 17).- BEGUIN, A. O.c., p. 39.
- 18).- BAUDIN, E. O.c. p. 39
- 19).- PASCAL, B. Obras. "Vida de Monsieur Pascal, escrita por Madame Périer, su hermana" Ed. Alfaguara, p.4
- 20).- MESNARD, J. Pascal. El hombre y su obra. Ed. Tecnos, Madrid, 1973, pp.179 a 186. Para Mesnard, la obra de Pascal transmite un "mensaje". En él pueden verse tres grandes ideas: - 1º) Primacía de la experiencia. 2º) Miseria del hombre sin Dios. 3º) No existe religión sin amor.
- 21).- O.c., p. 181
- 22).- Distinción realizada en el Prefacio para el Tratado sobre el vacío. Véase PASCAL, Obras. Ed. Alfaguara, p. 723.
- 23).- PETITOT, P. Pascal sa vie religieuse et son apologie du christianisme. Beauchesne, París, 1911, p. 157.
- 24).- Ibidem.
- 25).- MESNARD, J. O.c., p. 180.
- 26).- PETITOT, P. O.c., 162.
- 27).- PETITOT, P., O.c., p. 170.
- 28).- MESNARD, J. O.c., p. 181.
- 29).- R. de Dampierre, traductor de las Obras de Pascal en la Ed. de Alfaguara, señala que "el verbo s'embârquer que Pascal utiliza en el fr. 233, aunque tenía entonces el mismo sentido actual de "comprometerse en un negocio, en un partido, etc", no era un vulgarismo como ahora. El gramático de la época P. Dominique Bouthours dice que esa palabra "a beau coup de grâce et est de la cour". (p.834).

- 30).- KÜNG, H., ¿Existe Dios ?Trad. de José Ma. Bravo Navalporto,
Ediciones cristiandad, 3ª. ed. Madrid, 1979, p.81

CAPITULO II.- SIGNIFICADO DE "L'ESPRIT DE FINESSE" Y L'ESPRIT GEOMETRIQUE.

L'esprit de finesse es una de las más conocidas concepciones pascalianas que incluso suele destacarse como la más definitiva de su filosofía. No obstante, a pesar de la aparente claridad de los textos en los que se aborda esta cuestión, las dificultades surgen a la hora de tratar su originalidad, su verdadero alcance, y su relación con otras nociones, en principio diferentes.

A nuestro juicio el término finesse no tiene una traducción al castellano totalmente exacta, por lo que es preferible conservar la expresión francesa. No obstante, entre las diversas posibilidades de traducción del término -fineza, finura, sutileza-- nos inclinamos por considerar finesse como "sutileza" (1). Creemos que la traducción "espíritus sutiles" (ésprits fins) es más correcta que la de "espíritus finos". De este modo utilizaremos indistintamente la expresión francesa finesse y la española "sutileza", hecha la salvedad de que no hay una traducción perfecta. - Plantaremos, seguidamente, las diversas dificultades que suscita esta noción.

19.- La originalidad y procedencia de "l'esprit de finesse".

La originalidad de Pascal, en este punto, ha sido cuestión discutida. Para M. Boudhours (2) Pascal tomó de Antono Gombaud, más conocido como el Caballero de Meré, la distinción entre l'esprit de finesse y el espíritu de geometría. Boudhours basa su afirmación en la estrecha relación que existe entre el Discours des Agréments (3) del Caballero de Meré, y los fragmentos 1 y 2 de los Pensamientos. En el Discours des Agréments, Meré nos habla de deux justesses cuyo significado parece semejante a la distin -

ción de l'esprit de finesse y l'esprit de géométrie pascaliana. Una de las justesses, depende del espíritu y de la inteligencia y consiste en ver las cosas como son y sin confundirlas (equivaldrá a l'esprit géométrique). La otra procede, por el contrario, del gusto y del sentimiento (aquí podría verse l'esprit de finesse).-- No obstante, a pesar de las apariencias que nos presentarían el Caballero de Meré como el verdadero creador de estas nociones, la mayoría de los autores mantienen una distinta opinión.

V. Giraud estima que la fórmula "espíritu geométrico" y "espíritu de sutileza" no se encuentra en Meré y sólo puede hallarse en Pascal. Strowski sostiene una tesis semejante. Por su parte J. Laporte (4), considera que el lenguaje de Meré es aún impreciso y poco definido. Para mostrar este hecho, compara el Discours des Agréments con una carta de Meré (5), dirigida al propio Pascal. En esta carta, Meré afirma que el razonamiento artificial de los geométricos no nos hace conocer lo que las cosas son, y reprocha a Pascal el remitirse demasiado al arte de razonar por reglas. Recordemos que según el Discours, la justesse que depende del espíritu consiste en ver las cosas como son (equivalente al espíritu geométrico). El Caballero de Meré mantiene una actitud ambivalente con respecto al espíritu geométrico, y sus nociones poco definidas confirman, para Laporte, el hecho de que Meré tan sólo sugirió la idea a Pascal, quien fué el verdadero creador de la famosa distinción.

Por nuestra parte, consideramos que la falta de precisión que atribuye Laporte al lenguaje de Meré, no supone una contradicción entre los dos textos. Veamos porqué: En el 1º, Meré afirma que la justesse que depende de la inteligencia consiste en ver las cosas como son, lo que sería válido siempre que se aplicara en su propio terreno (como nos dirá Pascal con respecto a l'esprit géométrico). En el 2º. texto, dice Meré que el razonamiento de los geométricos no nos hace conocer lo que las cosas son. Efectivamente, podríamos señalar nosotros, siempre que se aplique a

un terremoto que no es el suyo. Pero veamos, además, otros textos que parecen confirmar la influencia de Meré sobre Pascal, antes de adoptar una postura definida sobre este problema.

El caballero de Meré en su discurso sobre el Espíritu (6)- nos presenta el siguiente relato:

" Hice un viaje con L.D.D.R. que habla con criterio justo y profundo, y me parece de trato muy agradable. H.M., a quien conocéis y que gusta a toda la Corte, integraba la partida... L.D.D.R. tiene espíritu matemático y para no aburrirse por el camino, se había hecho con un hombre de mediana edad, que entonces era muy poco conocido, pero que desde entonces ha dado mucho que hablar. Era un gran matemático, que no sabía mas que eso... Admiraba el espíritu y la elocuencia del Señor du Vair y nos contaba las buenas palabras del teniente criminal de Q; pensábamos nada menos que desengañarle; pero, no obstante, le hablábamos de buena fe. Habiendo transcurrido, así dos o tres días, comenzó a desconfiar un poco de sus sentimientos... Antes de que hubieramos llegado a P., casi no decía nada que no fuera bueno... Las matemáticas, pese a haberle siempre absorbido, no volvieron a ocupar su pensamiento después de este viaje, que fué una abjuración". (6)

Es casi seguro que los compañeros de viaje de Meré eran el duque de Roannez y Mitton. Son muchos los intérpretes que se inclinan a creer que el último viajero que describe el relato era Pascal. En ese caso, la imagen que Meré se hace de Pascal es la siguiente:

"... Este hombre, que no tenía ni gusto ni sentimiento, no dejaba de mezclarse en todo lo que decíamos, pero nos sorprendía casi siempre y nos hacía con frecuencia reír". (7)

Parece ser que Pascal viajaba a Poitou, tal como Margarita Périer alude en su biografía. Ultimamente, algunos documentos -- han demostrado que Pascal tenía intereses, en esa región, como accionista de una sociedad de desecación de pantanos. Lo más importante de la narración es que perfila la influencia del Caballero de Meré sobre Pascal en su desengaño por las matemáticas. En una carta de Meré a Pascal encontramos el mismo desprecio hacia la -- mentalidad que sólo se interesa por los razonamientos de las matemáticas.

"Os queda aún una costumbre, que habeis tomado -- en esa creencia, y que consiste en juzgar, sobre lo -- que sea, solo a través de demostraciones que la mayoría de las veces son falsas. Esos largos razonamientos realizados línea por línea, os impiden entrar antes en conocimientos mas altos que no engañan nunca. -- Os advierto que perdereis, por ello, una gran ventaja en el mundo, pues cuando se tienen el espíritu vivo y los ojos finos, se advierte en el aspecto de las personas cantidad de cosas que pueden servir mucho, y si preguntaraís, siguiendo vuestra costumbre, a aquél -- que sabe aprovecharse de esta clase de observaciones, sobre que principio están fundadas puede ser que os -- dijera que no sabe nada, y solo son pruebas que le resultan válidas a él". (8).

Para Meré Pascal representaba la clase de persona que sólo sabe ser geómetra y que intenta juzgar de todo a través de los es

quemas del científico. Meré estaba persuadido de haber provocado al filósofo francés su desengaño por las matemáticas.

"¿ Recordais que me habíais dicho, en cierta ocasión, que no estabais muy persuadido de la excelencia de las matemáticas ? . Ahora me indicais que yo os he desengañado del todo y que os he descubierto cosas que no hubierais nunca visto si no me hubierais conocido". (9)

No obstante, no hay que tomar al pie de la letra las afirmaciones de Meré, ya que muchas veces se muestra exagerado y presuntuoso. Así decía:

"Ni el señor Pascal, ni el señor Mitton ni el señor Bois, ni el señor de Roannez, habrían sabido nada sin mí"(10) Incluso llega a sentenciar: " Creí -- que el señor Pascal era el menos ladrón de los hombres, pero estaba equivocado al creer descubrir en los Pensamientos alguna idea suya".(11)

Prescindiendo de esta última asención, cuya falsedad intentaremos mostrar a lo largo del presente trabajo, no cabe la menor duda que Meré exagera al creer que el autor de los Pensamientos no hubiera sido nada sin él. Aunque Pascal tomaba buena nota de sus conversaciones, llegando incluso a transcribirlas, para utilizarlas en la elaboración de su "Retórica", hay que señalar que el arte de persuadir pascailiano viene condicionado, también, por el propio contenido y finalidad de la Obra que pensaba escribir: La Apología de la Religión cristiana, proyecto absolutamente extraño a la mentalidad mundana de Meré. Por otro lado, no creemos que este último fuese la causa más importante en el desencanto de Pascal por las matemáticas, sino que mas bien se vino a sumar a deter

minadas consideraciones de nuestro filósofo; sobre la existencia-
de un conocimiento más elevado y profundo que el que proporciona
el saber científico.

Gilberta Périer, en su Biografía, aprecia en 1646 este rechazo de su hermano por la ciencia:

"Inmediatamente después, y cuando todavía no tenía veinticinco años, habiendo hecho la Providencia de Dios que surgiese una ocasión que le obligó a leer obras piadosas, Dios le iluminó de tal suerte, por medio de esa santa lectura, que comprendió perfectamente que la religión cristiana nos obliga a vivir sólo para Dios y a no tener mas objeto que El. Y esta verdad le pareció tan evidente, y tan - necesaria, y tan útil, que puso fin a todas sus experimentos. De suerte que, a partir de aquél tiempo, renunció a todos los demás conocimientos para dedicarse a la única cosa que Jesucristo llama necesaria". (12).

La crítica histórica ha desmentido, en parte, la veracidad de este relato, ya que, evidentemente, no es cierto que a partir de esta llamada 1ª conversión "renunciara a todos los demás-conocimientos". Gilberta desfigura la realidad al intentar presentar, en su Biografía, a un Pascal que sigue el modelo de "santo jansenista". Así se explican muchas de sus inexactitudes, en un celo desmesurado por ocultar lo que, para ella, son los defectos de su hermano. Pero lo relevante de la narración es la actitud de Pascal que se trasluce. Parece claro que, prescindiendo del hecho de que nuestro autor no interrumpe totalmente su actividad científica, en 1646 es consciente que hay actitudes y conocimientos mas necesarios y profundos que los que puede proporcionar la ciencia. En este sentido, aparece implícito un cierto co

nocimiento de los límites del espíritu de geometría, y una apertura y reconocimiento hacia otro tipo de espíritu que nos aproxima a lo que la ciencia no puede alcanzar. La base para un futuro reconocimiento del "espíritu de sutileza" está ya tomada en la actitud de nuestro filósofo. En conclusión, nuestra postura con respecto a la originalidad, de Pascal, con respecto a l'ésprit de finesse es la siguiente:

Las conversaciones con Meré no fueron la causa exclusiva - de las consideraciones de nuestro filósofo sobre el espíritu de sutileza y el espíritu geométrico. Su convencimiento, sobre el carácter limitado del saber científico, fué anterior; Meré proporcionó la forma de expresión adecuada para lo que, ya antes, Pascal de alguna manera sabía. De otro lado, no olvidemos que, si bien es cierto que Meré le indicó la importancia que puede tener - "el espíritu de sutileza para comprender y ver ciertas cosas en las personas", por su parte, nuestro filósofo consideraba que Meré representaba aquél tipo de personas que sólo saber ser "sutiles" y que se muestran incapaces para razonar en el dominio de la ciencia. Así opina sobre él:

"No tengo tiempo de enviaros la demostración de una dificultad que extrañaba mucho a M. de Meré: pues tiene muy buen espíritu, pero no es geómetra; esto es, como sabeis, un gran defecto ya que incluso no comprende que una línea matemática sea divisible hasta el infinito, y cree entender que está compuesto de puntos ese número finito. Y nunca he podido vencerle. Si se pudiera hacerlo, sería perfecto..." (14).

Meré ignoraba el verdadero alcance de la distinción de l'ésprit de finesse y ésprit de géométrie: pues si bien indicó que el espíritu de geometría es ineficaz para juzgar las cosas que perte

nacen al mundo, extiende los dominios del espíritu de sutileza - hasta los de la ciencia, y produce así una transgresión igualmente ilícita.

Pascal intenta, por el contrario, representar el modelo de persona que sabe ser sutil y también geómetra, por ello, y para terminar este apartado, sólo nuestro filósofo pudo comprender el verdadero alcance e importancia de la distinción de l'ésprit de finesse y l'ésprit géométrique que seguidamente trataremos.

2.- L'ésprit de finesse y l'ésprit géométrique.

Para aclarar este problema pascaliano nos encontramos con - los siguientes escritos: los opúsculos: Discours sur les passions de l'amour y De l'ésprit géométrique et de l'art de persuader, y - los fragmentos 1, 2, 3 y 4 de los Pensées.

Por lo que respecta a Discours sur les passions de l'amour-(15) se nos ofrece la siguiente afirmación:

"Hay dos clases de espíritus, el uno geométrico y el otro se puede llamar de sutileza.

El primero tiene visiones lentas, férreas e inflexibles; pero el último tiene una ligereza de pensamiento que se aplica al mismo tiempo a las diversas partes amables de lo que ama. De los ojos llega hasta el corazón y por el movimiento de fuera conoce lo que ocu -

re dentro.

Cuando se tienen ambos espíritus ¡que placer nos causa el amor!, ya que se posee al mismo tiempo la fuerza y la flexibilidad del espíritu que es necesaria para la elocuencia de dos personas".

En este opúsculo se considera el espíritu geométrico y el de finesse sólo en relación con el amor, o más exactamente, referido a la "elocuencia entre dos personas". El espíritu geométrico representa la fuerza, el de finesse la ligereza, la flexibilidad de espíritu. Según señala Perdomo, "el primero implica un modo de conocer mediato, gradual y poco dúctil. El segundo se caracteriza por su modo de proceder rápido, inmediato y bajo formas de viveza poco frecuentes. El espíritu geométrico conoce racionalmente; el de "finesse" cordialmente"... En la conjunción de uno y otro el amor se hace placentero" (16).

Es importante subrayar que ya aquí l'ésprit de finesse a partir de lo externo, de lo aparente, es capaz de llegar a lo interno, a lo auténtico, al corazón: "De los ojos llega hasta el corazón, por el movimiento de fuera conoce lo que ocurre dentro. Pero a pesar de que en el Discurso sobre las pasiones del amor aparece a cierta determinación de l'ésprit de finesse, este escrito presenta sólo un esbozo de concepciones que en los Pensamientos aparecerán desarrollados con mayor decisión. Lo mismo podría decirse del Opúsculo sobre El espíritu geométrico y el Arte de Persuadir, obra que versa, fundamentalmente, sobre el método de las demostraciones geométricas y el conocimiento de los primeros principios. Por este motivo, trataremos el significado de estas concepciones en el capítulo siguiente, al referirnos a la verdad en geometría, ya que el "Opúsculo" se remite más a reflexionar sobre la geometría en general que sobre el espíritu geométrico en cuanto tal. De este modo, llegamos a los Pensamientos, donde aparecen los mas importantes textos en los que se determinan las nociones del "espíritu de sutileza", del espíritu de geometría y l'ésprit de justesse, sus diferencias y funciones. Vere

mós a continuación, estos diversos aspectos.

2.1.- Diferencia entre el Espíritu de Geometría y el espíritu de "finesse" (fr.1)

El problema fundamental a la hora de interpretar los fragmentos pascalianos, en concreto el fr.1 aparentemente claro, pero denso, es la ausencia de ejemplos. Pascal no va a precisar cuáles podrían ser los principios del espíritu de geometría o los del espíritu de sutileza, tan sólo va a determinar sus características y como deben aplicarse correctamente. Intentaremos resolver esta dificultad introduciendo algunos ejemplos, que el conocimiento del resto de la obra pascaliana nos permiten aventurar. En el comienzo de este fragmento, se intenta precisar la diferencia que hay entre los principios del espíritu de geometría y los del espíritu de sutileza.

"En el primero, los principios son palpables, pero están alejados del uso común de suerte que cuesta trabajo volver la cabeza hacia ese lado, por falta de hábito; pero, por poco que se vuelva hacia él, se divisan de lleno los principios y sería menester tener un espíritu absolutamente falso para razonar mal con principios, que caen tan de su peso que es casi imposible que pasen inadvertidos..."

Los principios del espíritu de geometría no son nociones habituales, y ahí radica su única dificultad, porque, una vez considerados, permiten realizar con facilidad razonamientos correctos. Totalmente distintos, en este sentido, son los principios del espíritu de sutileza:

"En el espíritu de sutileza, los principios

son de uso común y están a la vista de todo el mundo. No es necesario volver la cabeza ni -- violentarse; sólo se trata de tener buena vista, pero hay que tenerla buena, porque los -- principios son tan sutiles y tan numerosos que es casi imposible que no se escape alguno. Ahora bien, la omisión de un principio lleva a -- error; por eso hay que tener la vista muy clara para ver todos los principios y, luego, el espíritu justo para no razonar falsamente sobre principios conocidos".

Los principios del espíritu de sutileza son nociones usuales; que están al alcance de todos y que todos pueden comprender. El problema está, aquí, en ser capaz de acoger todos los principios. Por ejemplo, diríamos nosotros, para formarnos un juicio de una persona es difícil enumerar y precisar todas aquellas características que deben ser tenidas en cuenta. Es casi imposible que no se nos escape alguna y; por otra parte, nos advierte Pascal, la omisión de un solo principio puede inducir a engaño. Por ello, cuando se trata de enfrentarnos a realidades como el alma humana, el análisis deductivo y el razonamiento abstracto son inadecuados; no podemos aislar, pongamos por caso, las cualidades de una persona, o los resortes o impulsos de nuestra vida interior. Hay que tratar de obtener una visión de conjunto y referir la infinidad de detalles a su unidad total.

De ahí, que Pascal señale que hay que tener la vista muy clara: bien nette, para no dejar escapar ningún principio.

"... Todos los geómetras serían, por tanto, sutiles si tuvieran buena vista porque no razonan falsamente sobre los principios que conocen; y -- los espíritus sutiles serían geómetras si pudieran acomodar su visión a los principios inusitados de la geometría..." (fr.1).

Según J. Laporte esta nitidez parece significar para Pascal lo que la claridad era para Descartes: la presencia en el espíritu y no la distinción o delimitación exacta. Los principios de l'esprit de finesse no se perciben con distinción, sino que, - más adelante y en el mismo fragmento 1, Pascal nos dirá que no se les ve apenas.

"Casi no se las ve; se les siente mas que se les vé; y cuesta muchísimo hacerselos sentir a aquellos - que no los sienten por sí mismos..."

La distinción entre l'esprit géométrique y l'esprit de finesse, en definitiva, se remite a lo siguiente: el espíritu de geometría se presenta en el fr.1, como la facultad de razonar (18) y, - en cuanto instrumento equivalente al razonamiento, sería un medio propio a la actividad científica que opera por definición y deducción. Por el contrario, el espíritu de sutileza procede a través de unos principios que escapan a cualquier definición por su sutileza, y a cualquier demostración por su número. Las conclusiones, - en este ámbito, se imponen, mas que se demuestran, y los principios se acogen en una sola mirada.

¿Cuál de los dos espíritus es prioritario para Pascal ? Parece clara, en nuestro filósofo, la convicción de que las ciencias no son algo absoluto, sino que tienen un lugar, hasta cierto punto, accesorio para el hombre. El comportamiento humano no depende sólo de la actividad racional, de ahí que el espíritu de sutileza sea quien capte mejor todo lo relacionado con la actividad y las relaciones humanas. Si hemos equiparado el espíritu de geometría con el razonamiento, podríamos comparar el espíritu de sutileza con el sentimiento. De este modo podríamos comprender a Pascal cuando nos dice que todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento (fr. 274). Así, tendríamos la creencia que - proporciona el sentimiento y la ciencia que obtenemos por razonamiento (espíritu de geometría).

Las diferencias entre ambos espíritus han aparecido claramente. El problema está ahora, en determinar las distintas funciones que pueden ejercitar cada uno de ellos.

2.2.- Funciones del espíritu de sutileza y del espíritu geométrico.

Según M. Spöerri, l'ésprit de finesse tiene varias funciones. Su primera función consiste en captar las diferencias de orden, en ser capaz de realizar "saltos cualitativos". Por el contrario, el espíritu de geometría exigiría la reducción a una medida común. La diferencia entre ambos está en que el principio de l'ésprit de finesse exige la percepción de los diversos tipos de órdenes. La verdad aprendida por l'ésprit de finesse es compleja y, es lo que se capta por medio de la "inversión del pro al contra" (20).

Otro de los principios de l'ésprit de finesse sería el pensamiento figurativo que consistirá en percibir las analogías entre cosas muy diferentes. En este sentido, según M. Spöerri, los principios de l'ésprit de finesse se reducirían a los dos principios de la "razón de los efectos", es decir, a la "inversión del pro al contra" y al descubrimiento de analogías o semejanzas de estructuras. Por el contrario, los principios del espíritu de geometría se aplican a una concepción monolítica de la verdad, y adoptan razonamientos deductivos como instrumento de descubrimientos. M. Spöerri se pregunta por la verdadera actitud pascaliana ante el espíritu de geometría. Por un lado, encuentra este espíritu útil y hasta indispensable en la búsqueda de la verdad. Por otro lado, parece condenar este espíritu por falso y peligroso. ¿Cuál es entonces la función que desempeña el espíritu de geometría? Nosotros consideramos que este espíritu, que conlleva una concepción de la verdad y del método llamado geométrica, concuerda perfectamente con la ciencia y con los dominios próximos a ella.

Fuera de ahí, debe aplicarse l'esprit de finesse, que tiene su propia concepción de la verdad y su propio método. Sólo cuando se aplica el espíritu de geometría fuera de sus dominios, como lo hizo Descartes, se convierte en falso y peligroso.

Por su parte T.M. Harrington (21) considera que la solución con respecto a este problema, depende por completo del hecho de delimitar claramente la diferencia entre el dominio del espíritu de geometría y el de l'esprit de finesse. Para Harrington estos dos dominios se distinguen en dos aspectos fundamentales:

- 1º.- Por la clase de verdad que encuentran.
- 2º.- Por el método que hay que seguir.

El método dependerá, lógicamente, de la clase de verdad que se aspire a alcanzar. Así en el dominio del espíritu de geometría, que coincidiría con las ciencias exactas, la verdad se presenta de modo unívoco y cuantitativo; por ello, el método a seguir es el de la geometría (a través del cual avanzamos desde definiciones netas, a enunciar axiomas precisos y deducir consecuencias -- ciertas a partir de esos axiomas). En el dominio de l'esprit de finesse se encuentra, por el contrario, una verdad bivalente y -- cualitativa. Nos hallamos en el ámbito de las ciencias humanas: -- la verdad aquí escapa a cualquier definición neta, por lo que es necesario emplear las palabras con acepciones diversas. La deducción no puede ser, por ello, parte del método del l'esprit de finesse, sino que el paso de una verdad a otra se realizará a través de la "figura". De este modo, cuando Pascal se refiere a la naturaleza humana aparece un lenguaje intencional. Si la verdad es -- cuantitativa en las ciencias exactas, cuando se trata de las ciencias humanas es cualitativa.

Harrington (22), nos presenta las diferencias entre l'esprit de finesse y l'esprit de géométrie, en un esquema que puede resultar útil.

Esprit de géométrie

1. Definiciones netas
2. Axiomas precisos e indubitables
3. Deducciones válidas

Esprit de finesse

1. Intencionalidad del vocabulario.
2. Principios imprecisos y ambivalentes
3. "Figuras" ó analogías.

Una vez aclaradas las diferencias entre estas dos clases de espíritus, nos encontramos con una nueva dificultad, que se plantea en el mismo fragmento, ¿Es posible que los espíritus geométricos sean sutiles y los sutiles geométricos ?.

2.3.- Posibilidad de que los geómetras sean sutiles y los sutiles geómetras.

Realmente, Pascal considera que todos los geómetras deberán abrirse al espíritu de sutileza y, del mismo modo, todos los sutiles deberían ser también geómetras, científicos. Pero lo que ocurre en la práctica es que quien posee el uno, no comprende nada del otro.

"... Lo que hace pues, que ciertas inteligencias sutiles no sean geómetras es el que no pueden, en manera alguna, volverse hacia los principios de la geometría, pero lo que hace que los geómetras no sean sutiles es que no ven lo que tienen delante, y que, acostumbrados a los principios perfilados y globales de la geometría, ya no razonan sino después de haber visto bien y manejado sus principios, por lo que se pierden en las cosas de sutileza en que los principios no se dejan manejar de esta suerte (fr.1).

De las afirmaciones de Pascal, podemos derivar lo siguiente:

la razón que hace que los sutiles no suelen ser geómetras, y, paralelamente, que los geómetras raramente sean sutiles, es que la práctica de la geometría y el espíritu sutil suponen unas determinadas mentalidades (23), un tipo especial de inteligencia, -- perfectamente adecuada para el conocimiento de los objetos a los que se aplica, pero inapropiada para otro tipo de saber. Un espíritu geométrico no sería mejor que un espíritu sutil, lo que -- se intenta mostrar, tal como indica en el título del fr.1, es -- que ambos son diferentes, y ésto significa que, por esta razón, -- no puede decirse que uno sea más perfecto que otro. Es decir, -- que las diferencias entre ambos se subrayan, no para emitir un -- juicio de valor sobre ellos (que uno sea mejor y otro peor), sino para poner de manifiesto que ambos son incompletos, porque no son capaces de superar el carácter limitado de su propio saber, y porque suponen una mentalidad que fracasa cuando quiere aplicarse ilimitadamente a todo tipo de conocimiento.--

El fr.3, tiene un sentido semejante a las consideraciones -- que Pascal hace en el fragmento 1. En este fragmento se insiste en lo que hace que algunas inteligencias geométricas no sean sutiles, es que no ven lo que está ante ellos, pues están acostumbrados a razonar despues de haber visto, y manejado sus principios (claros y elementales), y se pierden en las cosas sutiles en las que los principios no se dejan manejar así:

"Los que están acostumbrados a juzgar según el sentimiento no entienden una palabra de las cosas del razonamiento, porque quieren penetrar, primeramente, con un solo golpe de vista y no están habituados a buscar los -- principios. Y los otros, por el contrario, los que es -- tán acostumbrados a razonar por principios, no entienden una palabra de las cosas de sentimiento, pues buscan en ellas sus principios y no pueden ver con una sola mirada" (fr. 3).

Hay que señalar que la dualidad del espíritu geométrico y --

de finesse no aparece tras un proceso intelectual y teórico, sino que es una reflexión tomada de la propia vida. Nuestro autor ha constatado, por su experiencia personal, la existencia de estos dos tipos de hombres; por ello, l'esprit géométrique y l'esprit de finesse toman cuerpo en figuras concretas y en experiencias de su propia vida. La evolución del propio Pascal está marcada por el cambio que supone haber estado estusiasmado por la geometría y las matemáticas en su juventud, y haberse convencido, en su madurez, del carácter limitado de este tipo de investigaciones. Pascal, en una carta a Fermat del 10 de Agosto de 1660, considera -- que la geometría es el mas alto ejercicio del espíritu. Pero al mismo tiempo está convencido de que tiene un carácter tan inútil, que no hay gran diferencia entre un hábil artesano y un hombre -- que solamente es geómetra. "Es el mas bello oficio del mundo, pero, en fin, no es mas que un oficio que resulta positivo como ejercicio intelectual, pero no en "el empleo de nuestra fuerza".

Por otro lado, nuestro filósofo conoció a personas que representaban al prototipo del científico que no ve mas allá y que creen por el contrario, que las matemáticas constituyen la única ciencia posible: por ejemplo Roberval, amigo de su padre, y, según Arnauld, el geómetra mas grande de París y el hombre mas desagradable del mundo, sería el ejemplo claro de como destacando como espíritu geométrico se puede ser totalmente incapaz para percibir lo sutil.

El siguiente fragmento inédito de Roberval (25), que parece ser resumen de su tesis del 23 de septiembre de 1657 o el guión de una conferencia dirigida contra las teorías cartesianas, presenta esa primacía absoluta de las Matemáticas sobre el resto de las disciplinas que hemos señalado.

"La lógica puede admirar y ser admirada. La moral es inestable y amoldable a quien quiere ser lisonjado; -- es frecuentemente removida y arruinada por sus enemigos. La Metafísica es harto quimérica. La Física es totalmen

te verdadera, pero está bastante escondida, no se descubre a los hombres mas que a través de sus -- efectos. Las Matemáticas tienen todas las hermosas prerrogativas de la Física en lo que tiene de verdadera, inmutable e invencible, pero no está -- tan oculta a los hombres. Ama la evidencia y la hace mostrarse clara y distintamente en su objeto propio, que es la extensión y el número, siempre que este objeto se considere en principio y simplemente en su extensión, en su unidad o en su -- multiplicidad, como en la Geometría y en la Aritmética pura y especulativa, y no en las cosas materiales. Ya que en esta composición, las matemáticas estando fundadas sobre los mismos principios que la Física, demasiado ocultos a los hombres, toma por fundamento de su razonamiento hechos que son patentes por una experiencia constante y continua y sobre estos fundamentos establece la Mecánica, la Optica, la Astronomía, la Música y otras ciencias particulares mezcladas". (26).

Para Pascal, por el contrario, aunque la geometría puede -- realizar la máxima perfección, no puede aplicarse a otros dominios. Ahí radica su importancia, novedad y originalidad en un ambiente predominantemente racionalista. Descartes tenía como aspiración el asentar el edificio de la filosofía sobre una base inamovible, y cree poder lograrlo siguiendo un método analítico, estrictamente racional y analítico, semejante al que tan buenos resultados le había dado en matemáticas. Spinoza también buscará -- la verdad por procedimientos racionales y científicos, aunque no se trate de una simple especulación científica desinteresada, sino orientada en último término a conseguir la perfección de la naturaleza y el bien total e integral del hombre. En la Ética more geométrica demostrata, que abarca todo el conjunto del sistema de Spinoza, comprende la teología, la física y la antropología. Spinoza toma como único punto de partida su idea de Dios como sustan

cia única e infinita, la cual no es sólo la primera idea, sino - también la primera realidad; y de ella, mediante un método geométrico riguroso, a través de definiciones, axiomas y demostraciones, trata de derivar la realidad del mundo y de todos los seres-particulares mediante deducciones regidas por el principio de - - identidad o de contradicción. Son las consecuencias del método - cartesiano llevado hasta su último extremo. Fontenelle también - llegó a afirmar que el espíritu geométrico puede aplicarse a la - moral, la política, la crítica y hasta la retórica:

"El espíritu geométrico, no se halla vinculado de modo tan exclusivo a la geometría que no pueda - aplicarse a otros dominios. Una obra de moral, de política, de crítica y hasta de retórica, en igualdad de circunstancias, será tanto mas bella y perfecta, si está concebida con espíritu geométrico. - El orden, la claridad, la precisión, la exactitud - que reinan en los buenos libros, desde hace tiempo, - pudieran bien tener su primer origen en ese espíritu geométrico que se difunde más que nunca y que en cierto sentido, se comunica de unos en otros incluso a los que no conocen la geometría". (27).

Frente al racionalismo y al método geométrico, Pascal postula la necesidad de trazar los límites al espíritu científico. Y precisamente, en ese trazar fronteras al saber, radica la novedad de nuestro autor, porque no sólo el espíritu geométrico tiene sus límites sino que también los tiene l'esprit de finesse. El espíritu de sutileza puede mostrarse totalmente incapaz para abordar cuestiones matemáticas. Nuestro autor también poseía ejemplos -- concretos de personas, inteligencias sutiles, incapaces para ser-geómetras, porque "les es imposible volverse hacia los principios de la geometría" (fr.1).

"Las inteligencias sutiles, por el contrario,

al haberse acostumbrado así a razonar de una sola ojeada, se quedan tan asombrados cuando les presentamos proposiciones en las que no comprenden nada y en las que para iniciarse hay que pasar por definiciones y principios tan áridos, -- que no están acostumbrados a verlos así en detalle, y se apartan y se disgustan de ellos" (fr.1)

Brunschvicg, considera que con esta afirmación Pascal alude a Meré con quien discutía cuestiones matemáticas. Se sabe, in directamente, de estas conversaciones por cartas de Meré y por -- alusiones del propio Pascal. Así, según Brunschvicg, se puede en tender el siguiente pasaje en las Reflexiones sobre el Espíritu - Geométrico:

"No he conocido jamás a nadie que haya -- creído que un espacio no puede ser aumentado. Pero he visto a algunos, muy inteligentes -- lo más, que han afirmado que un espacio po -- dría ser dividido en dos partes indivisibles, por muy absurdo que parezca.

He intentado averiguar cual podrá ser la causa de esta oscuridad y he encontrado que -- sólo había una principal, que es la de que no sabían concebir un contenido divisible hasta -- el infinito: de lo cual concluyen que no es -- divisible". (28).

Una vez más, vemos como una experiencia personal: el conocimiento de un determinado tipo de personas que, siendo perfectamente aptas para cierta clase de conocimiento, se muestran absolutamente incapaces en otro modo de saber, suministra a Pascal un -- punto de reflexión que le conduce a ampliar su experiencia y a ex traer más generales. Por otro lado, es curioso observar como fre cuentemente nuestro filósofo rehuye las afirmaciones absolutas, e

introduce una salvedad, una excepción, o una mera posibilidad. De acuerdo con ésto no nos dice que los geómetras nunca puedan ser sutiles y los sutiles geómetras, sino que es raro que lo sean. Además, si lo afirmara Pascal debería incluirse en una de las dos clases; lo que iría contra aquello que él pretendía evitar. Precisamente, el error está en que los geómetras que quieren ser sutiles pretenden tratar geoméricamente las cosas sutiles, con lo que hacen el ridículo. En el espíritu de sutileza pueden darse razonamientos, lo que ocurre es que el espíritu obra naturalmente espontáneamente, y por ello, sin arte, sin construcción.

" Y así, es raro por esto, que los geómetras sean sutiles y que los sutiles sean geómetras, debido a que los geómetras quieren tratar geoméricamente estas cosas sutiles, y resultan ridiculos al querer comenzar por las definiciones y seguir por los principios, lo que no es manera de proceder en este tipo de razonamientos. No es que el espíritu no lo haga, sino que lo hace tácticamente, naturalmente y sin arte. Porque la expresión pertenece a todos los hombres y el sentimiento no pertenece sino a pocos..." (fr.1).

Aquí, el arte sería la técnica, en cuanto procedimiento abstracto que por ello debe ser conocido, -- aprendido. Lo que se intenta describir en este fragmento, es la actividad espontánea del espíritu, que no siempre se da a conocer a la conciencia, y que explica, no obstante, la mayor parte de -- nuestros procesos intelectuales. En este sentido, la concepción pascaliana del espíritu se opondría a la de Descartes, ya que para este último la inteligencia consiste en la aplicación refleja (reflexiva) de un método que sería análogo al matemático; para -- Pascal, por el contrario, su concepción del espíritu hace presagiar la doctrina leibniziana del inconsciente.

Según señala Guitton (29) "la sutileza no es para Pascal el

primer estado de un juicio que se resolvería geoméricamente, no es tampoco una percepción confusa de lo que el cálculo pondrá en claro posteriormente, ni es, simplemente, un sentimiento que traduzca el grado de adhesión.

La sutileza es un conocimiento que supone que el espíritu alcanza un nivel de vida espiritual radicalmente superior... Para Pascal la intuición de la sutileza es inasimilable al entendimiento mecánico de los geómetras..."

No hay contradicción en emplear el término "espíritu" en las expresiones: "espíritu de geometría" y "espíritu de sutileza", aunque ambas se refieran a realidades tan diversas. Este uso resulta perfectamente acorde con la utilización del término en el francés del sg. XVII (30).

Por ello el espíritu supone una noción mas amplia, una dimensión humana a la que remitir tanto el razonamiento como el sentimiento. De este modo, puede hablarse de distintos espíritus, como modos de enfrentarse a diversas clases de realidades: el espíritu de geometría sería el modo de enfrentarse a realidades que se prestan a la deducción y al análisis, el espíritu de sutileza es la manera de comprender y captar la complejo y sutil.

Pero no todos los problemas quedan resueltos con esta distinción, ya que, en el fr.2, Pascal introduce una nueva clase de espíritu: el espíritu de precisión: ¿ Es realmente un espíritu -- distinto a los dos anteriores, o es aplicable a ambos ?. Intentaremos, a continuación, resolver este interrogante.

3.- "L'esprit de Justesse."

Pascal nos presenta l'esprit de justesse (31) en el fr.2, al

tratar las distintas clases de sentido recto.

"Distintas clases de sentido recto: los unos en un cierto orden de cosas, y no en los otros órdenes, en los que disparatan.

Los unos sacan bien las consecuencias de pocos principios, y es ésta una rectitud de sentido.

Los otros sacan bien las consecuencias de cosas en las que hay muchos principios".

De nuevo nos volvemos a encontrar en ese fragmento, la distinción entre distintos órdenes de cosas, y distintas clases de espíritus o "sentidos rectos".

En los fragmentos 1 y 3, Pascal señalaba como l'ésprit de finesse y el espíritu de geometría obraban con rectitud, con tal de aplicar su forma o método de conocer al ámbito u orden de conocimiento propio; en el fr. 2 aparecen dos clases de sentidos rectos, que son tales en cierto orden de cosas y no en otras.

"... Pero los espíritus falsos no son jamás ni finos ni geómetras.

Los geómetras que no son sino geómetras-tienen pues, el espíritu preciso, pero con -- tal que se les expliquen bien todas las cosas con definiciones y principios; si no, son falsos e insoportables, porque no son rectos mas que apoyándose en principios bien esclarecidos.

Y los sutiles que no son sino sutiles, no pueden tener la paciencia de descender hasta los principios de las cosas especulativas y -- de imaginación, que jamás han visto en el mundo, y son absolutamente inusitadas" (fr. 1).

El problema, en el fr.2, está en que se establece una nue-

va división, pues las diversas clases de sentido recto no corresponde a l'ésprit de finesse y al espíritu geométrico del fr.1, - sino que se trata del espíritu de justesse y el espíritu geométrico.

"Por ejemplo, los unos comprenden bien los efectos del agua, en lo que hay pocos principios, pero -- las consecuencias de ello son tan finas que sólo una extrema rectitud de espíritu pueden llegar a ellas; y aquellos no serían por eso, quizá grandes geómetras, - porque la geometría abarca un gran número de principios, y una naturaleza de espíritu puede ser tal que penetre bien en pocos principios hasta el fondo, y no pueda penetrar de ninguna manera en las cosas que tienen muchos principios..."

El espíritu que percibe consecuencias sutiles no se aplica a comprender muchos principios como ocurría con l'ésprit de finesse del fr.1, sino que se refiere a unos pocos. Además se dedica a comprender cosas como los efectos del agua, mas propia del físico que de l'ésprit de finesse. Por ello, el espíritu de sutileza no aparece en este fragmento de ningún modo directo o indirecto.

3
"Hay pues, dos clases de espíritu: uno penetra viva y profundamente en las consecuencias de los principios, y es el espíritu de justeza. El otro abarca un gran número de principios sin confundirlos, y es el espíritu de geometría. El uno es fuerza y rectitud de espíritu. El otro es amplitud de espíritu. Ahora bien, el uno puede existir muy bien sin el otro; el espíritu puede ser - fuerte y estrecho, y puede ser tambien amplio y - débil" (fr.2).

Parece que el único punto común entre este fragmento y los-

fr. 1 y 3, es, como hemos señalado, que los distintos espíritus ó las distintas clases de sentido recto son válidos sólo si se aplican a su propio orden; si se pretenden aplicar ese método a otra esfera de saber, se fracasará. Por lo demás, aparentemente los fragmentos referidos no coinciden en nada. En el fr. 1, vimos - como la característica fundamental de l'ésprit de finesse era la amplitud de principios. En el fr. 2 es el espíritu de geometría - el que abarca un gran número de principios: ¿ cómo se conjugan estas afirmaciones?. ¿ Existe un contrasentido real entre los fragmentos 1 y 2 ?. ¿ Posee la misma extensión de principios, el espíritu geométrico que el de finesse ?. L'ésprit de justesse que aparece en el fr.2, corresponde al espíritu geométrico del fr.1 ?. - Vamos a intentar desvelar este inicial contrasentido y responder a estas preguntas.

J. Llansó en una nota a los Pensamientos (32) afirma, erróneamente a nuestro juicio, que lo que en el fr.1 (L.511), se llamaba ésprit de finesse parece coincidir, por ambos contextos, -- con lo que en el fr.2 (L.512) se llama ésprit de justesse, aunque señala que el primero actúa sobre numerosos principios, mientras que el segundo tiene su campo de acción sobre unos pocos. Brunschwig (33) ante este problema aventura la hipótesis de que quizás los dos fragmentos no sean de la misma época. También pudiera -- ser que en el fr.2 se diera una segunda división que se insertaría en la primera división establecida en el fr.1: el espíritu -- geométrico sería el sentido recto, en el que pueden distinguirse diversos modos, uno deduce rigurosamente las consecuencias de un solo principio, como se hace en física o incluso en álgebra; el -- otro es, ante todo, un espíritu de síntesis que construye en el espacio figuras complicadas, sin confundir sus líneas. A este último, es al que Pascal llamaría ahora espíritu de geometría. Brunschwig añade que nuestro filósofo, habiendo perfeccionado la geometría de los indivisibles (que tenía como principio la consideración de lo infinitamente pequeño), tenía el derecho de oponer la complejidad de la geometría a la simplicidad (relativa) de la física. La física es para él, ante todo, una ciencia de observación.

Sus verdaderos principios son las experiencias; a partir de ellas, seguirá sus efectos hasta las más lejanas-sutiles es el término - empleado por Pascal- consecuencias. Sólo con Newton y Leibniz, - la física se convertirá en algo tan complejo como lo podía ser la geometría, con el descubrimiento del cálculo infinitesimal y su -- aplicación a los problemas de la mecánica y de la física.

Mantiene también esta opinión, J. Perdomo que considera, -- que habría que distinguir dos tipos de espíritu geométrico:

19.- Uno deductivo (física y álgebra), que pretende alcanzar la - justa inferencia de consecuencias.

20.- Otro sintético que espera conseguir la justa aprehensión de los principios. Pascal reservaría, aquí, la denominación de - espíritu geométrico, aunque aparentemente parezca confundirse con l'ésprit de finesse.

Perdomo (34) hace una distinción, a este respecto, entre el - proceder analítico y el sintético. Critica este autor, la concepción de Petitot (35), según la cual se confunde la doble dimensión del espíritu geométrico, al asignar el modo de proceder analítico al espíritu de geometría en sí, y el modo sintético a l'ésprit de finesse. (36) Esta interpretación procede de la identificación ilógica, según Perdomo, entre lo sintético y lo intuitivo. L'ésprit de finesse, intuitivo, es sintético. Ahora bien, el que sea sintético supone, en cierto modo, que sea también analítico -- (ya que la síntesis supone previamente el análisis y sería la fase terminal de este proceso). En este sentido, toda intuición -- comporta una inducción que desenvuelve los componentes implícitos en la intuición. Nosotros creemos que esta consideración de Perdomo podría explicar la afirmación de Pascal cuando dice que l'ésprit de finesse ve súbitamente y de un solo golpe, por lo menos - en cierta medida. De ahí que diga que no es que el espíritu de - finesse no proceda como el espíritu geométrico (definiciones, principios), sino que lo hace tácitamente y sin reglas. También esta

mos de acuerdo con la interpretación que Brunshvick hace de este fragmento, porque concuerda, además, con el siguiente hecho -- que hay que destacar. En el fr.1, Pascal dice que los principios de l'esprit de finesse "son tan sutiles y tan numerosos que es casi imposible que no se escape alguno". Y en el fr. 3 señala que el espíritu de geometría abarca un gran número de principios, extrayendo bien sus consecuencias. Hay pues, una diferencia entre el carácter de los principios de sutileza, que viene a suponer un número ilimitado, y el carácter numeroso, aunque limitado, de los principios del espíritu geométrico.

La mayoría de los intérpretes caen en el error de considerar que Pascal, en el fr. 1, establece que los principios del espíritu de geometría son pocos. Pero Pascal no dice tal cosa, por lo que no hay contradicción con el fr.2 en este punto. Nuestro filósofo, en el fr.1, al intentar mostrar la diferencia entre l'esprit de finesse y el espíritu geométrico y sus principios, subraya que la diferencia radical entre ambos consiste en que unos -- son de uso común, pero sutiles y muy numerosos (en número indefinido), los otros son claros, pero alejados del uso común. Así no se menciona explícitamente si los principios del espíritu geométrico son numerosos o no, sólo se dice que son claros y elementales, a diferencia de los del espíritu de finesse, donde los principios se sienten mas que se ven. Por este motivo, creemos que no hay contradicción si en el fr. 2 se afirma que los principios del espíritu geométrico son numerosos.

El punto de conflicto estaba en desvelar que era ese esprit de justesse, que parecía ser un puente entre l'esprit de finesse y el de geometría (al tener pocos principios y, por otra parte, extraer consecuencias finas de ellos). La consideración de l'esprit de justesse, como la inteligencia que se aplica a cuestiones físicas y que forma parte del espíritu geométrico, o mejor dicho, científico, resuelve el contrasentido. El espíritu geométrico no tiene principios tan numerosos, tan indefinidos, como los de l'esprit de finesse, pero opera con principios más numerosos que los

que emplea el físico. La conclusión es que estos fragmentos no se contradicen sino que se completan.

4.- "L'ésprit de justesse" y "l'homme honnête".

No sólo es importante precisar el significado de cada concepción en Pascal, sino que, además, hay que tratar de dar a cada noción el exacto alcance que su autor le quiso otorgar. Con ello, nos referimos explícitamente a los intentos de ver mas -- allá de lo que el autor de los Pensamientos quiso decir. Es lo que ocurre cuando se pretende ver en l'ésprit de justesse una representación del hombre honnête, tal como J. Perdomo sugiere (37). Este intérprete hace corresponder las tres clases de espíritus: espíritu geométrico, ésprit de finesse y ésprit de justesse con las tres actitudes humanas entre la verdad: la actitud del científico; la actitud del hombre del mundo, amante de la opinión, y la del hombre honnête, "el hombre de corazón, el hombre universal que comprende la totalidad de disposiciones posibles" (38). Siguiendo a Perdomo "el hombre honnête, para -- Pascal es sinónimo del hombre universal, del hombre abierto a -- todas las actitudes, es el tipo ideal de hombre que se basta a -- sí mismo. Es el hombre que es conforme debe ser, no el hombre -- que se tal como vive" (39). Y este hombre honnête, lo es tal, porque -- representa l'ésprit de justesse. Pero nosotros no -- encontramos ningún texto en los que Pascal relaciones ambas concepciones. Veamos los fragmentos en los que nuestro filósofo -- aborda esta cuestión.

"Hombre honnête. Es preciso que no se pueda decir de uno ni que es matemático, ni predicador, ni elocuente, sino que es un hombre honnête."

Sólo esta cualidad universal me agrada. Cuando al ver a un hombre uno se acuerda de su libro -- es mal signo. Quisiera que uno no se apercibiera de cualidad alguna, sino en el momento de encontrarla y usarla, ne quid nimis, por miedo a que -- una cualidad se imponga y haga bautizar; que no se piense que habla bien, sino cuando se trata del -- bien hablar, y que se piense en él entonces" (fr.- 35).

En este texto Pascal rechaza la imagen del especialista, -- que sólo sabe actuar correctamente en su terreno. La única cualidad universal que defiende es la de ser honnête, el no restringirse a un campo determinado. Se trata de destacar en algo, sólo cuando se tiene que ejercitar esa actividad. El definir a una persona por un solo rasgo (ser matemático o ser elocuente), es limitarlo, etiquetarlo diríamos hoy nosotros. Lo que ha de caracterizar a la persona es la universalidad, la apertura. El siguiente fragmento conlleva el mismo rechazo por todo lo que -- sea limitar y parcializar esa universalidad potencial del hombre.

" El hombre está lleno de necesidades. No ama más que a los que pueden satisfacerlas todas. Es un buen matemático, se dirá. Pero en cuanto -- me pusiera a hacer matemáticas, me tomaría por -- una proposición. Es un buen guerrero: me tomaría por una plaza sitiada. Hace falta, pues un hombre honnête, que pueda acomodarse a todas las necesidades en general" (fr.36).

La especialización supone objetivar al hombre, definirlo por la actividad que realiza, con lo que se despersonaliza. El fragmento 208 nos determina en que consiste esa universalidad -- del hombre.

"Un poco de todo. Puesto que no se puede ser universal, sabiendo todo lo que puede saberse de todo, hace falta saber un poco de todo, pues es mucho más bello saber algo de todo que saber todo de una cosa. Esta universalidad es la más bella. Si se pudiera tener las dos, aún mejor, pero si es -- preciso escoger, hay que escoger alguna, y el mundo lo sabe y lo hace, pues el mundo es con frecuencia un buen juez".

El ser honnête, supone el no ser especialista en nada, sabiendo un poco de todo. Sería mejor tener las dos clases de universalidades: saber todo de una cosa y saber algo de todo, pero como ello es imposible y hay que escoger, el mundo, que frecuentemente es buen juez, escoge la segunda posibilidad.

Como vemos no hay nada en el significado de estos fragmentos que permite referir l'ésprit de justesse a l'homme honnête, pues en el fr. 2 Pascal determinaba esta clase de espíritu como "aquel que penetra viva y profundamente las consecuencias de -- los principios", lo cual no es lo mismo que saber un poco de todo. La interpretación de J. Perdomo ve aplicaciones que nuestro filósofo no precisó. Creemos que es preferible para evitar cualquier desenfoque sobre la obra pascaliana, atenernos a lo que los textos nos ofrecen.

5.- "L'ésprit de justesse" y el conocimiento fáctico.

Otras de las interpretaciones que suele darse de l'ésprit de justesse, es la que lo refiere al orden de los hechos. Hemos visto en el fr. 2 como l'ésprit de justesse se aplica a la física, a la explicación de las consecuencias de los efectos --

del agua, según el ejemplo propuesto por el propio Pascal. Esta afirmación es ampliada por Perdomo, que considera que así como el espíritu de geometría hace referencia al orden ideal, el espíritu de justesse lo hace al orden fáctico en general.

"Es espíritu geométrico bajo las limitaciones señaladas capta la verdad a través de un proceso mediato deductivo. Hay sin embargo, otro modo mediato de alcanzar la verdad, y que, sin embargo, no es deductivo.

Este modo de proceder tiene plena vigencia en el orden de los hechos y los acontecimientos. El primer modo, alcanza su máxima validez en el orden de los conceptos de los juicios. Este segundo modo de inferencia, de sentido distinto al deductivo, es propio del espíritu de "justesse" (40).

Nuestro intérprete, analizando el tratado Qu'il y a des demonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie (41), que se atribuye a Filleau de la Chaise, encuentra aquí una descripción del conocimiento fáctico de l'esprit de justesse que sigue la temática pascaliana de un modo riguroso. Este escrito parece transparentar conversaciones -- con Pascal. Filleau de la Chaise, además, había asistido a la exposición oral del Plan de la Apología, en la Conferencia pronunciada por el filósofo para sus amigos jansenistas entre 1657 y 1659.

El contenido del tratado de Filleau versa, como su propio título indica, sobre la diferencia que hay entre la inferencia -- que nos sirve para demostrar un enunciado y la que nos sirve para convencernos de que un cierto hecho ha ocurrido. El ejemplo -- que este autor pone, es la certeza que puede tenerse de un incendio acaecido en Londres unos años atrás (42). El hecho de -- que Londres se haya incendiado es algo azaroso, contingente, que

pudo no haber ocurrido. El carácter de las realidades sobre las que se aplica l'esprit de justesse es contingente. Por el contrario, los contenidos del conocimiento del espíritu de geometría tienen una significación distinta. La afirmación: "la suma de los ángulos de un triángulo valen dos rectas", supone una certeza que ya no es relativa, sino evidente por sí misma, indudable, porque viene determinada por el mismo concepto de triángulo. De ahí, señala Perdomo, que "el espíritu geométrico sólo precisa una gran amplitud y flexibilidad de espíritu para captar la verdad del teorema, mientras y que el espíritu de justesse necesita gran precisión y rectitud para llegar a la certeza de un hecho que se ofrece entre un innumerable repertorio de datos contrapuestos, y no decisivos".

Esta aserción puede verificarse en el ejemplo, puesto por Filleau, del incendio de Londres. Dicho autor se plantea el caso de alguien que no tuviera noticia alguna de que ese incendio se hubiera producido. Cuando se le comunicara por primera vez el hecho, lo mas seguro es que admitiera con prevención los rumores. Su indecisión se traduciría en apostar como mucho uno contra uno por su realidad. Si, posteriormente, la noticia llegara por diversos caminos, su credibilidad aumentará, entonces podría llegar a apostar dos contra uno. Por último, la evidencia sería completa si se poseyera un signo efectivo de la catástrofe o el rumor se generalizara por completo. En ese caso llegaría a apostar uno, y hasta incluso mil, contra uno. Lo significativo del ejemplo es que muestra como la certeza aumenta, con arreglo a cierta progresión, conforme aumenta los motivos de credibilidad.

Filleau precisa que esta progresión no es además aritmética. Efectivamente, en un determinado momento, la certeza es tan fuerte que no sería necesario ningún motivo para aumentar la evidencia. Ello se debe a que "se ha traspasado el límite de la progresión de los motivos para alcanzar el infinito, es decir, la evidencia completa del hecho" (43). Para Perdomo cuan-

do l'esprit de justesse posee la verdad, se encuentra en una situación tan firme como la del espíritu geométrico.

"Por infinitas que sean las pruebas contrarias, si ha visto que Londres se ha quemado, nada hay que pueda determinarme en otro sentido. Procede, por -- tanto, este modo de conocer de forma muy diversa al modo demostrativo. El espíritu de "justesse" procede inductivamente en el conocimiento de las cosas.

El conocimiento fáctico del espíritu de "justesse" es terminante: o se conoce con precisión y justeza una cosa, o no. Londres se ha incendiado o no. No cabe ningún término medio. Roma existe o no existe. Resuelta la indecisión en un sentido, no es posible admitir absolutamente el otro término" (44).

Añade J. Perdomo más adelante "... Una condición tiene que cumplir estos contenidos de conocimiento: que existan, que hagan relación a la existencia" (45).

Con respecto a esta interpretación de Perdomo, consideramos que es arriesgado intentar comprender a Pascal a través de Filleau de la Chaise. La concepción de este último sobre l'esprit de justesse no puede conducirnos, de modo inequívoco, a lo que Pascal pensaba sobre este problema.

Una cosa es que el escrito de Filleau sea de orientación pascaliana, y otra que sea transcripción de conversaciones anteriores con el filósofo francés. El autor de los Pensamientos pudo inspirarle o sugerirle algún tema, y de ahí desarrollar F. de la Chaise sus propias concepciones. En ausencia de investigaciones históricas que precisen este problema, es preferible, como ya dijimos antes con respecto al tema de l'homme honnête, atenerse a los fragmentos de nuestro autor. En ellos no se especifica, ni se distingue a l'esprit de justesse como conocimien-

to fáctico en general.

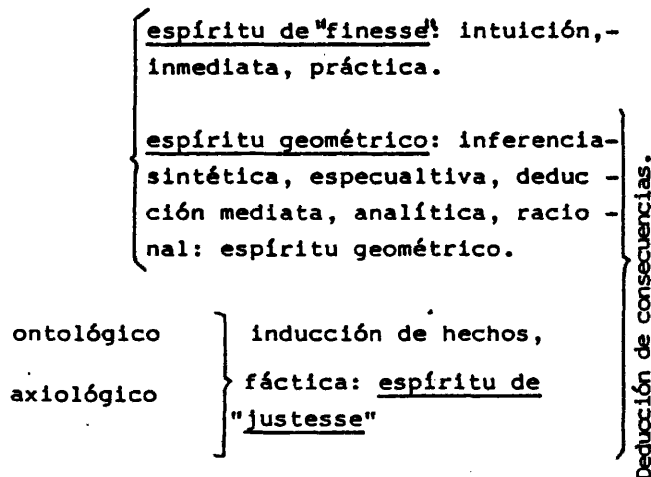
6.- La Teoría de los espíritus.

Concluyendo, la Concepción de J. Perdomo, sobre lo que él mismo llama la "Teoría de los espíritus en Pascal" (46), es la siguiente:

L'ésprit de justesse está determinado por el conocimiento fáctico y representado por l'homme honnête, el espíritu de finesse, se determina por el conocimiento práctico y tiene su figura en el hombre de mundo; por último, el espíritu geométrico supone un conocimiento especulativo que se aprecia en el hombre de ciencia. J. Perdomo presenta el siguiente cuadro esquemático a modo de resumen: (47)

TEORIA DE LOS ESPIRITUS

I. (Percepción de los principios)



Nuestro juicio, sobre esta teoría de Perdomo y sobre este problema pascaliano, es el siguiente: El espíritu geométrico-

es efectivamente analítico, racional y representa al hombre científico; nosotros añadiríamos, es criticado por Pascal sólo en -- cuanto intenta aplicarse a cuestiones que no se prestan al análisis deductivo. L'ésprit de finesse: intuitivo e inmediato, puede ser representado por el hombre de mundo, aunque no sólo por -- él. Por último, l'ésprit de justesse, del que poseemos menos textos, es fuerza y rectitud de espíritu, y es además capaz de deducir correctamente las consecuencias de cosas en las que hay muchos principios. El ejemplo que pone nuestro filósofo de l'ésprit de justesse, puede ampliarse, y sostenerse, entonces, que se aplica a la inducción de hechos, pero Pascal no hace tal afirmación.

Para terminar este capítulo, señalaremos que la asignación que J. Perdomo hace de los tres espíritus a las tres figuras humanas, tampoco nos parece totalmente exacta. El ideal humano, -- que se desprende de los fragmentos, sería aquel que sabe ser geométrica y sutil al mismo tiempo y en sus campos respectivos. Ahí podría verse la figura del hombre honnête, que sabe un poco de -- todo. Si identificamos l'ésprit de justesse, con l'homme honnête que es el espíritu de lo fáctico, estamos limitando la universalidad de l'honnêteté.

Concluyendo este capítulo diremos que l'ésprit géométrique, l'ésprit de finesse y l'ésprit de justesse, representan, como ya dijimos anteriormente, tres mentalidades con las que enfrentarse a diversas áreas de la realidad. El ideal será para Pascal, saber conocer los límites y aplicaciones de cada esprit, y ser capaz, en cada momento y en cada situación, de aplicar el método correspondiente. Paralelamente, la razón y el corazón serán vías -- distintas, que se determinarán por la clase de verdad que se persigue. Por ello, el problema de qué sea la verdad será crucial, para comprender la exacta significación de la reflexión pascaliana. Intentaremos, a continuación, clarificar esta cuestión.

NOTAS - CAPITULO II.- SIGNIFICADO DE L'ESPRIT DE FINESSE Y -
L'ESPRIT GEOMETRIQUE.

- 1).- Tiene interés presentar aquí los problemas que suscita la traducción del término finesse. Consideramos que dicha expresión, según la significación que Pascal le da, no tiene un término español que le corresponda exacta y totalmente.

J. Perdomo en una nota de su obra La teoría del conocimiento en Pascal (C.S.I.C. Madrid, 1956, p.153). Analizaba ya esta problemática. Según este autor Pascal da a la expresión finesse un sentido muy particular que no llega a imponerse en la lengua francesa y que se pierde ya en el "Diccionario" de Voltaire.

Por nuestra parte, hemos de señalar, que la traducción de este término al español ha sido diversa:

1º).- La mayoría de las veces se ha traducido finesse por finura. Así lo han hecho. X. Zubiri, (Ed. Austral), Domínguez Berrueta (Ed. Aguilar), González Blanco (Lib. Berqua), Eugenio d'Ors (Hnos. Garnier), Ortega y Frías (Lib. de José Aulló) y Andrés Boggiero. La palabra "finura" significa, según el Diccionario de la Real Academia Española "primor, delicadeza", en sentido directo. En esta acepción se utiliza la palabra italiana finezza. En un sentido menos directo, significa "buena calidad, urbanidad, -- cortesía". El término "finura" procede del adjetivo "fino" que, entre otras acepciones tienen las significaciones siguientes: "delicado y de buena calidad en su especie, sutil, de exquisita educación; urbano y cortés, amoroso, afectivo, astuto, sagaz, que hace las cosas con primor y oportunidad".

2º).- "Fino" vemos que tiene entre otras significaciones "sutil" y, en este sentido, ha sido traducido al término finesse por autores como P. Archambault, F. Peyró Garró y, últimamente R. de Dampierre en su traducción de las Obras Completas de Pascal (Ed. Alfagüara, 1981).

J. Perdomo no estaba de acuerdo con la traducción de finesse como "sutil". Veamos sus razones. Sutileza designa en sentido directo la cualidad de lo sutil, de lo delicado y tenue: el sentido figurado, finesse se aplica a todo enunciado o concepto agudo, ingenioso (es su acepción filosófica). J. Perdomo, subraya que en el lenguaje vulgar se denomina sutileza lo que además de ser excesivamente agudo, carece de verdad, profundidad o exactitud.

Este parece ser el motivo que hace que el referido -

autor rechaza la traducción de finesse como sutil, ya que arguye, que este concepto no presupone, en Pascal, la falta de verdad, profundidad o exactitud. Según él, este término designa en Pascal algo más que simple ingeniosidad o agudeza.

32).- La última variante de la traducción de finesse ha sido la utilización del término "finura". Recientemente ha sido traducido de esta forma por J. Llansó (Ed. Alianza, 1981). Fineza que procede, como "finura" de fino, significa entre otras acepciones las siguientes: "Pureza y bondad de una cosa en su línea, actividad y empeño amistosos en favor de uno, dádiva pequeña y de cariño, delicadeza, y primor". Su significación no varía, por ello, mucho con la del término "finura".

Nuestra postura con respecto a este problema es que es preferible conservar el término francés finesse, a falta de una traducción perfecta. No obstante, entre las tres opciones que hemos señalado, nos inclinamos por la traducción del término "finesse" como sutileza. Discrepamos, por ello, de las críticas que J. Perdomo ha hecho a este término. Creemos que, en el lenguaje vulgar, "sutileza" no sólo tiene la acepción de aquello que por ser demasiado agudo carece de verdad, sino que también se refiere a aquello que es difícil de captar por quienes no le ven por sí solos. En este sentido se aproximaría a las afirmaciones de Pascal en las que subraya que "los principios de l'ésprit de finesse son difíciles de hacer ver a aquellos que no lo ven por sí mismos". Por último, es preferible el término "sutileza", a las de finura o fineza, porque señala al mismo tiempo la cualidad de lo sutil y delicado, y la cualidad que le hace aplicarse a todo enunciado o concepto agudo y perspicaz.

- 2).- BOUDHOURS, H. in Révue d'Histoire Littéraire de la France. París, 1913. Apud Laporte, U. Le coeur et la raison selon Pascal. Ed. Elzevir, París, 1950, p. 58.
- 3).- GOMBAUD, A. (Caballero de Meré) Discours des Agréments. Texto citado por L. Brunschvicg en su edición de las Oeuvres de B. Pascal. Hachette, París, 1904. Exx. p.12.

El texto es el siguiente: "Pour ce que est des justesses, en y entrouve de deux sortes, qui font toujours de bons effets. L'une consiste en voir les choses comme elles sont et sans les confondre: pour peu que l'on y manque en parlant, et même, en agaisant, cela se connaît; elle dépend de l'ésprit et de l'intelligence. L'autre justesse paraît a juger de la bien séance, et à connaître en de certaines mesures jusqu'ou l'on doit aller, et quand il faut errêter. Celle-ci qui vient principalement du goût, et sentiment me semble plus douteuse et plus difficile".

- 4).- LAPORTE, J. O.c., p. 58
- 5).- Carta del Caballero de Meré a Pascal. Apud. Ed. de L. - Brunschvicg, T. IX, p. 215 y ss.
- 6).- Caballero de MERE. De l'ésprit. Discours. París, 1677, p. 98. Texto citado por J. Chevalier en su edición de las -- Oeuvres complètes de B. Pascal. Bib. de la Pléiade, París, 1976, p. 1452.
- 7).- Apud. COLLET. Fait inédit de la vie de Pascal. "Liberté de Penser", París 1848.
- 8).- MERE, Caballero de. Discours des Agrements. t.I. p. 194. Texto citado por L. Brunschvicg, en su edición de las -- Oeuvres de B. Pascal, t IX, p. 14
- 9).- Apud. J. PERDOMO, p. 160.
- 10).- Apud, J. PERDOMO. Ibidem.
- 11).- Apud BOUDHORS "Revue d'Hisotire Littéraire". nº. XXX, 1913.
- 12).- PASCAL, B. Obras. "Vida de monsieur Pascal, escrita por - Mme. Périer, su hermana". Ed. Alfabüara.
- 13).- El quehacer científico se mantiene hasta 1659, es decir - hasta que su estado de salud se lo permite. En octubre de 1647 se publican las Expériences nouvelles touchant le vide. El 29 de octubre, Pascal contesta a una carta de P. E. Étienne Noël. En 1651, redacta el Prefacio del Tratado del vacío. En 1654, estaba ya escrito el Tratado del Triángulo aritmético. En 1658 Histoire de la Roulette. En 1659 Pascal mantiene correspondencia con Huyghens y Carcavi. A -- partir de esa fecha, la enfermedad impide a Pascal consa - grarse a lo que requiere algún esfuerzo intelectual.
- 14).- PASCAL, B. Obras. "Carta a Fermat del 29 de julio de 1634". Apud. Ed. Brunschvicg. t IX, p. 15.
- 15).- PASCAL, B. Oeuvres complètes. "Discours sur les passions de l'amour". Ed. Établie et annetée par Jacques Chevalier, p.- 538.

Presentaremos brevemente la situación respecto a la - atribución de este texto a Pascal:

Existen, de este discurso, dos copias manuscritas que- fueron descubiertas una en 1843, por Victor Cousin en los- fondos de Saint Germain Gèsvres, la otra en 1907 por Agus - tín Gacier en la Biblioteca Nacional. En la primera se en - cuentra la siguiente afirmación: "se atribuye a M. Pascal" y esta atribución fué aceptada por la mayoría de los críti

cos: de E. Boutroux, y E. Faguet, a L. Bruschvicg, V. Giraud, G. Lanson, entre otros. No obstante, la autenticidad del manuscrito se puso en duda por Brunetière y el abad Flottes. La cuestión en el estado actual parece insoluble, ya que los argumentos no son absolutamente decisivos. No obstante, podría concluirse, con J. Chevalier, que ciertas máximas del Discours parecen ser una prefiguración más que una copia de los Pensées y que en concreto la definición de l'esprit de finesse no podría atribuirse más que a Pascal, en defecto de lo cual, habría que añadir un escritor desconocido a la lista de los maestros del S. XVII. La misma opinión mantiene J. Laporte, para quien después de las demostraciones de M. Carison y Michaut, no hay duda que el Discurso sobre las pasiones del amor pertenece a Pascal.

- 16).- PERDOMO, J. O.c., p. 158.
- 17).- LAPORTE, J. Le coeur et la raison selon Pascal. p. 64.
- 18).- Aunque en otros fragmentos esta significación se va a referir sólo al "espíritu".
- 19).- SPOERRI, T.: Der verbogene Pascal. Hambourg, 1965. Apud. HARRINGTON, T.M. Verité et méthode dans es Pensées de Pascal. Vrin, París 1972. p.122 y ss.
- 20).- Le renversement du pour au contre. Supone una noción compleja; trataremos de resumirla brevemente. Este procedimiento reposa sobre una concepción bivalente de la verdad, según la cual ésta se presenta al espíritu no de un modo simple y unívoco, sino que toda posición afirmada, incita su contradicción por una proposición opuesta que también oculta su parte de verdad. Esta concepción implica la necesidad de un método que tome en cuenta esta ambivalencia. El renversement du pour au contre es un vaivén entre dos proposiciones opuestas y constituye uno de los aspectos del método propuesto por Pascal. Este procedimiento nos permite ver el carácter complejo de la realidad en cuestión, mostrando la parte de verdad que puede hallarse en cada uno de los extremos. El otro aspecto del método pascaliano es la "figura" según la cual podemos ir de una estructura a otra que se le asemeja. En los frags. correspondientes al legajo Raissons des Effets (frs. 315, 329, 333, 319, 317...) Pascal señala una semejanza o discordancia entre dos aspectos de la realidad y nos lleva así a considerar estructuras semejantes, pero superiores.
- 21).- HARRINGTON; T.M. Verité et méthode dans les "Pensées" de Pascal. pp. 154 y ss.
- 22).- O.c., p. 156.

- 23).- Nos parece el término más adecuado para traducir actualmente lo que Pascal quería decir con la diferencia entre l'ésprit de finesse y l'ésprit de géométrie.
- 24).- ARNAULD, A. Oeuvres, t X, p. 256. Apud. PERDOMO, J. La teoría del conocimiento en Pascal. C.S.I.C., Madrid, 1956, p. 161.
- 25).- Fragmento inédito de Roberval. Apud. J. PERDOMO, p. 161.
- 26).- Apud. J. PERDOMO, ibidem.
- 27).- FONTENELLE, Oeuvres. Prólogo al Tratado "De l'utilité des mathématiques et de la physique" p. 34. Apud PERDOMO, p. 163.
- 28).- PASCAL, B. Obras. "Reflexiones sobre el espíritu geométrico". Ed. Alfaguara, p. 287.
- 29).- GUITTON, J. Pascal et Leibniz. Etude sur deux types de penseurs. Ed. Aubier, Paris, 1951, p. 79.
- 30).- Diccionario de Gaston Cayrou. Le Français classique. Le XIX^e de la Langue du XVII^e siècle. Didier, Paris 1967.
- 31).- Con la traducción del término justesse ocurre algo semejante a lo que sucedía con la expresión finesse. Los traductores no mantienen una interpretación uniforme.

Dominguez Berrueta propone la traducción literal de "justeza". (prescindimos aquí de referir las citas completas de las ediciones pues ya han aparecido al comentar la traducción de l'ésprit de finesse en la nota 1).- J. Llansó también adopta esta traducción. Pero el Diccionario ideológico de Julio Casares, no recoge dicho término. Justeza es un galicismo que equivale a justedad. Justedad alude a la claridad de lo justo, a la igualdad o correspondencia justa y exacta de una cosa. - F. Peyró traduce justesse por espíritu de afinación, lo cual supone una reducción del espíritu de justesse al de finesse, ya que afinamiento, afinación y finura son expresiones sinónimas. X. Zubiri y González Blanco emplean los términos "espíritu de precisión". La palabra "precisión" tiene los siguientes significados entre otros.

- Obligación o necesidad indispensable que fuerza y precisa a ejecutar una cosa.
- Determinación exactitud, puntualidad, concisión.
- Tratándose del lenguaje, estilo, etc. y concisión y exactitud rigurosa.
- Desde el punto de vista lógico significa, abstrac

ción o separación mental que hace el entendimiento de dos cosas realmente identificadas, en virtud de la cual se concibe la una como distinción de la otra.

Juan Zaragüeta utiliza la traducción de "mesura". - José Perdomo se inclina por esta traducción entre todas las posibles, ya que la palabra mesura aplicada al espíritu significa "tener sentido de la medida", de la proporción o correspondencia de una cosa con otra. Para Perdomo este es el sentido más aproximado al significado que para Pascal tiene el espíritu de justesse, como captación directa del ser y al mismo tiempo de su valor.

Por último R. de Dampierre utiliza la traducción "espíritu de exactitud". Nosotros utilizaremos el término precisión, adoptado por X. Zubiri, conservando también la expresión original de justesse.

- 32).- Pascal Pensamientos. Traducción de J. Llansó. Ed. Alianza Madrid, 1981, p. 83, nota al fr. 512. En la nota de Llansó hay además una errata al referirse al fr. 512, -- donde debe decir, 511 y viceversa.
- 33).- PASCAL, B. Oeuvres Complètes. Ed. de L. Brunschvicg. tIX, p. 16.
- 34).- PERDOMO. J. O.c., p. 174.
- 35).- P. Petitot. Pascal. Sa vie religieuse et son apologie de christianisme. Beauchesne. París, 1911, p. 277.
- 36).- La concepción de Petitot es la siguiente: "Hemos señalado a menudo en el autor de los Pensamientos dos actitudes aparentemente contrarias: la una sintética, la otra analítica. Pascal poseía en grado eminente al espíritu geométrico y el espíritu de "finesse", y esta misma dualidad de su espíritu constituye su superioridad".
Petitot, O.c., p. 277.
- 37).- PERDOMO, J., O.c., p. 154 y 55. Con respecto al término honnête, Perdomo señala que "tal como se entiende esta noción en el contexto pascaliano no es enteramente sinónimo a su correspondiente palabra española "honrado" - -
- 38).- O.c., p. 154
- 39).- O.c., p. 156
- 40).- O.c., 177
- 41).- Ibidem.

- 42).- Filleau se refiere al incendio acaecido en Londres en -- 1666, de dimensiones catastróficas. El hecho referido -- es posterior a la muerte de Pascal por lo que no puede -- verse, en este punto, ninguna conversación con nuestro fi-
lósofo.
- 43).- PERDOMO., J. O.c., p. 180.
- 44).- Ibidem.
- 45).- O.c., p. 181.
- 46).- Véase O.c., apartado 4. "La teoría de los espíritus" pp. .
149-182, y su artículo La teoría de los espíritus en --
Pascal., "Revista de Filosofía" 1953, pp. 373-391.
- 47).- En su artículo La teoría de los espíritus en Pascal. p.-
391.

CAPITULO III.- LAS VERDADES DE LA RAZON Y LAS VERDADES DEL CO-
RAZON.

1.- Significación del término "verdad". "La verdad en la
Modernidad.

El problema de la verdad ha sido una cuestión central a lo largo de toda la Historia de la Filosofía. Cada filósofo se ha tenido que plantear, de un modo explícito o implícito, qué es la verdad, y ésta ha sido la clave que, con frecuencia, ha determinado todo su pensamiento.

Como es sabido, el término "verdad" no ha tenido siempre un mismo significado, sino que este tema ha sufrido una larga evolución. Aludiremos, brevemente, a las significaciones fundamentales de este término, para poder referirnos después al problema de la verdad en la Modernidad que nos enmarcará la posi--

ción de Pascal sobre ésta cuestión.

El término "verdad" se utiliza, fundamentalmente, en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de una proposición que es verdadera o falsa. En el segundo caso se dice que una realidad es verdadera para distinguirla de lo aparente o ilusorio. Aunque no siempre se distinguen, claramente, estos dos sentidos de la verdad en el lenguaje corriente, puede, no obstante, subrayarse un aspecto de la verdad sobre otro. Así, por ejemplo, los primeros filósofos griegos comenzaron a buscar la verdad, frente a lo falso y aparente. En este caso la verdad se identificaba con la realidad. Esta, a su vez, era considerada como idéntica a la permanencia. Lo permanente era concebido como lo verdadero frente a lo cambiante. Al ser concebida la verdad de la realidad como algo sólo accesible a través del pensamiento, se tendió a hacer de la visión inteligible un elemento necesario de la verdad.

Los griegos se ocuparon no solamente de la verdad como realidad, sino también de la verdad como propiedad de ciertos enunciados. Se atribuye primariamente a Aristóteles lo que llamaré luego "verdad como adecuación", "conveniencia" ó "correspondencia", así como la concepción semántica de la verdad.

Podrían distinguirse las siguientes concepciones de la verdad:

- Verdad metafísica (u ontológica). Equivale a la verdad de la cosa o la realidad como verdad. La cosa se adecúa al entendimiento.
- Verdad lógica o semántica. Expresa la correspondencia o adecuación del enunciado con la realidad. El entendimiento se -

adecúa a la cosa.

- Verdad epistemológica. Alude a la verdad en cuanto es concebida por un intelecto y formulada en un juicio, por un sujeto cognoscente. En el plano del conocimiento se utiliza el calificativo "verdadero" para aplicarlo a diversos actos: raciocinio verdadero, juicio verdadero, imagen verdadera.
- Verdad nominal. Es la verdad como conformidad entre signos. Para algunos neopositivistas y representantes de la filosofía del lenguaje, la noción de verdad es algo que sólo debe referirse a la estructura de la proposición. En términos generales, - Según S. Rábade, la verdad podría definirse como "la correspondencia entre nuestro conocimiento y las cosas conocidas" (1).

Con relación a la concepción de la verdad en la Modernidad, habría que decir que ese periodo histórico no cuestiona la verdad del ser, verdad ontológica, o la verdad lógica. Lo que interesa es la verdad del conocimiento. Y ello por una razón fundamental, lo que se pretende lograr es un conocimiento científico y este conocimiento se identifica con un conocer verdadero. Por ello, aunque el tema de la verdad, sea medular en la modernidad, no se abordará como un problema teórico, independiente de cualquier otra concepción, sino que será algo implícito en la búsqueda de un conocimiento científico, que, como tal, ha de ser cierto y evidente. En Descartes nos encontramos con esta convicción y así nos dice en las Reglas para la dirección del espíritu: "Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente" (2). El mismo título de la Regla II indica que "debemos ocuparnos sólo de los objetos de los cuales nuestro espíritu parece capaz de adquirir un conocimiento cierto y evidente" (3).

La certeza y la evidencia definen al conocimiento verdadero, objeto fundamental de la ciencia. El criterio que servirá para saber si mi conocimiento es o no verdadero estará en la

claridad y distinción de las ideas. Parece que el problema de la verdad del conocimiento, con este planteamiento, convierte la verdad en algo subjetivo. Efectivamente, en Descartes la -- verdad sufre un proceso de inmanentización. De acuerdo con H.-Gouhier (4), el problema de la verdad del conocimiento se con -- vierte en el problema de atribución de cada idea a la realidad -- a la que está destinada a representar; con ello no hay lugar pa -- ra la verdad del ser, para la verdad ontológica de la tradición. La verdad ontológica está construida desde las ideas. La ver -- dad de las cosas consiste en su ajuste a las ideas a las normas que, aunque, no cree su entendimiento, están en él. Como vere -- mos en Pascal esta situación no se reproduce exactamente.

2.- Determinación y caracterización del problema de la -- verdad en Pascal: concepción crítica y concepción on- tológica

En Pascal, este tema no aparece, al menos una vez, desa -- rrollado en todas sus vertientes, pero, no obstante, es una cues -- tión crucial tanto en su pensamiento como en su vida. Son nume -- rosos los fragmentos, los textos, de los opúsculos y las referen -- cias a lo largo de su obra, que, sin tener una gran extensión, -- expresan su postura sobre la verdad desde diversas perspectivas: posibilidad humana de alcanzar la verdad, la verdad en los dis -- tintos ámbitos científicos, la verdad religiosa (5)... Por otra -- parte, su vida fue una tensión continua hacia la posesión de la

verdad. La biografía escrita por su hermana Gilberta nos indica que "siempre y en todas las cosas, la verdad ha sido el único objeto de su espíritu" (6), y que uno de los rasgos característicos de su carácter era lo que le horrorizaban toda clase - de mentiras y los menores engaños se la hacían insoportables" - (7). El propio Pascal confiesa en las Provinciales su rechazo - por ocultar la verdad: "Puedo decir ante Dios que no hay cosa - mas aborrecida por mí que ofender en lo más mínimo a la verdad" (8).

Pero si es clara la preocupación, la obsesión constante - por la verdad en la vida de Pascal, no resulta igualmente fácil determinar el sentido filosófico de la verdad para el autor de los Pensamientos. Hay muchos textos que, como hemos indicado, parecen mantener opiniones contrarias. En último término, la - mayor dificultad reside en el hecho de que, tal como ha señalado acertadamente E. Baudin, para él "es una sola y misma cosa, - hablar de nuestro poder de conocer la realidad (que es la función propia de la razón teórica), que de nuestro poder, totalmente diferente, de conocer la verdad de nuestros conocimientos -- de la realidad (que es función propia de la razón crítica). Para él, como para sus predecesores, se da una confusión entre es - tos dos tipos de razones que es el corolario psicológico de una teoría metafísica: de la teoría platónica de la identidad ontológica del ser y de lo verdadero, tal como se expresa en la má - xima clásica: ens et verum convertuntur . Esta teoría hacía, - en efecto, difíciles las distinciones necesarias y fecundas, -- que de hecho, han impedido durante mucho tiempo el producir todos sus efectos: la distinción entre nuestras percepciones de - las cosas, y la percepción, totalmente diferente, de la verdad - de estas mismas percepciones, y la distinción que se deriva entre la razón teórica y la razón crítica" (9).

De acuerdo con E. Baudin, la fidelidad inconsciente de -- Pascal a la ontología platónica, en este punto en concreto, ha-

ce que resulte inútil buscar en él una doctrina, definida y articulada, que distinga la razón crítica de la razón teórica. No obstante, aunque esta concepción no esté explícitamente formulada en él, no deja, por otro lado, de aplicarla de hecho. constantemente. Ello hace que enfoquemos este capítulo de acuerdo con el modo de presencia peculiar que este tema tiene en él. - Pascal no teoriza sobre qué es la verdad, aplica su su concepción a diversas áreas. Esta es la dificultad fundamental que nos encontramos al abordar esta cuestión. La ausencia de una teoría general sobre la verdad, en Pascal, nos obliga a enfocar esta noción desde la multiplicidad de perspectivas desde las -- cuales nuestro pensador la abordó: Quizá a veces, corramos el peligro de caer en la acumulación de consideraciones, pero la alternativa de elaborar una teoría de la verdad. podría llevarnos a desfigurar el pensamiento de nuestro autor! Decir lo que él no dijo, suscitar problemas que él no vió. Pretendemos seguir las reflexiones de Pascal sobre la verdad, en el contexto -- real en que se dieron. Seguir sus aplicaciones, su concepción -- a veces dispersa, pero que impregna toda su obra. Ello es algo fácil de constatar en el opúsculo sobre el Espíritu geométrico, y sobre todo en los Pensamientos . En estos escritos se aprecia su obsesión por señalar las vías y principios de error, sus causas y sus remedios. De este modo, se abordará el problema crítico de la verdad en toda su amplitud.

Ello le conduce a enriquecer su propia concepción de la -- verdad. En ella encontraremos dos visiones diferentes. Por -- una parte, sigue fielmente la concepción ontológica y platónica de la verdad que identifica verdad y realidad. Por este motivo -- en algunos textos nos diga de que la "verdad es una" o de que -- hay "una verdad sustancial" que es Dios. Pero, además, junto a -- esta concepción ontológica se encuentra una concepción crítica -- que, a veces, predomina en él. Ella es la que le hace hablar de la "verdad de las creencias" o de la "verdad de las afirmaciones", o de verdades que, en definitiva, se refieren no ya a la-

realidad, sino a proposiciones verdaderas.

Si el gran problema cartesiano era el de la búsqueda del "método para avanzar en las ciencias", el auténtico problema -- pascaliano es el del discernimiento de lo verdadero, y lo falso, no sólo en las ciencias, sino también en la religión, en la moral y en la filosofía. Ahora bien, hay que señalar que para -- Pascal no tiene sentido plantear el problema de la verdad en -- términos abstractos, sino que es algo que aparece siempre en relación con diversas cuestiones. Una de ellas, primordial para comprender su concepción de la verdad en las diversas áreas del saber, es la reflexión sobre la condición humana y la limitación de sus modos de conocimiento. Vamos aquí a tratar diversas líneas de planteamiento para poder, finalmente, ofrecer una conclusión sobre este problema.

2.- Determinación y caracterización del problema de la -- verdad en Pascal: la condición humana en cuanto limitación para alcanzar la verdad.

La caracterización del problema de la verdad en Pascal, -- aparece determinado por una convicción presente sobre todo en -- los Pensamientos: la verdad es algo que escapa, en cierto modo, al hombre.

La dificultad radica en el carácter mismo de la verdad, -- frente a las posibilidades y facultades humanas:

"... La justicia y la verdad son dos puntas tan sutiles que nuestros instrumentos son demasiado romos para tocarlas con precisión. Si lo consiguen, abollan la punta y se apoyan en torno a ella, más sobre lo falso que sobre lo verdadero..." (fr. 82).

No es fácil que el hombre llegue al núcleo de la verdad; de ahí que el ser humano intente, por aproximaciones, acercarse en torno a ella. En la tercera Provincial, al censurar a Arnauld, Pascal insiste en este carácter sutil, delicado de la verdad:

"... La verdad es tan delicada que, a poco que uno se retire de ella, se cae en el error, pero está tan diluído que a poco que uno se aleje de él se encuentra la verdad..." (10)

Este carácter sutil, de la verdad determina su cierta inprehensibilidad. Por este motivo Pascal, a veces, parece dudar de la existencia de una verdad absoluta, esencial. En el fr. 233 (donde presenta el argumento de la Apuesta), después de constatar que se puede conocer que hay un Dios sin saber lo que es, del mismo modo que se puede saber que existe un infinito e ignorar su naturaleza, Pascal parece hacerse eco del interrogante humano, sobre la existencia de una verdad absoluta, esencial.

"... ¿ No existe una verdad sustancial, ya que vemos tantas cosas verdaderas que no son verdad misma ?... " (11)

En el fr. 263 expresa también la siguiente opinión:

"... Nada detiene la volubilidad de nuestro es-

píritu. No hay, se dice, regla que no tenga excepciones ni verdad tan general que no falle por algún aspecto. Baste que no sea absolutamente universal, para darnos motivo de aplicar la excepción al caso presente y decir: Esto no es - - siempre verdadero, luego hay casos en los que es to no acontece..."

Si la verdad escapa al hombre. se debe al hombre que pretende conocer esa verdad, no a la verdad misma. La tendencia connatural del hombre por hallar la verdad es una cierta garantía de sus existencia. El fundamento del carácter limitado con el que se nos presenta la verdad, hay que buscarlo en el hombre. La condición humana. determina la posibilidad que el hombre tiene para alcanzar la verdad perfectamente. Esta referencia al análisis del hombre y su situación se establece en dos planos:

- 19.- Por una parte, se relaciona con la aspiración del hombre de poseer y llegar a la verdad. Este deseo ha de ser irrenunciable.
- 20.- Por otra parte, frente a este deseo, el hombre se encuentra limitado para su conocimiento, por sus propias facultades.

Estos dos imperativos contrapuestos son connaturales al hombre: deseo de poseer la verdad y limitación de su ser en la actualización de esta posesión. El filósofo francés va a conjugar estas dos tesis extremas planteándolas desde la perspectiva del estado contradictorio humano:

" Deseamos la verdad y no encontramos en nosotros más que incertidumbre. Buscamos la felicidad y no encontramos más que miseria y muerte. So

mos incapaces de no desear la verdad y la felicidad y somos incapaces de lograr la certeza y la felicidad"..(fr. 437)

Un sentido semejante expresa el fr. 434:

"Tenemos una idea de la felicidad y no poseemos más que la mentira".

Por lo que respecta al conocimiento de la realidad, los fragmentos manifiestan aparentemente la convicción de una incapacidad completa por parte del hombre:

"El hombre no es más que un sujeto lleno de error, natural e indeleble, sin la gracia. Nada le muestra la verdad..." (fr. 83)

Parece, según esto, que la capacidad que el hombre tiene de conocer la verdad no es más que una capacidad vacía (fr. 434). En este sentido, podría parecer que Pascal estaba de acuerdo con el escepticismo. En el fr. 432 afirma: "El pirronismo es lo verdadero". Dejemos aquí, de momento, el problema del posible escepticismo pascaliano, que trataremos más tarde, y vamos a intentar mostrar ahora cómo la verdad no es algo para lo cual el hombre posea una incapacidad absoluta y esencial de conocimiento, sino que se trata de una incognoscibilidad relativa que lo conduce a una determinada clase de ignorancia.

La ignorancia es el estado natural del hombre (fr. 327).- Las ciencias tienen dos extremos: la ignorancia natural, que es en la que se encuentra el hombre al nacer, y la "docta ignorancia", que es la que conoce su propia ignorancia. Lo que el hombre aparenta saber es una ciencia media entre estos dos extre -

mos. (12). La incognoscibilidad relativa es una determinación de nuestra naturaleza, ya que nuestro ser compuesto capta difícilmente la realidad simple que se le pueda presentar.

"... De esta forma, si somos, simplemente, materiales, no podemos conocer nada en manera alguna, y si estamos compuestos de espíritu y materia, no podemos conocer perfectamente las cosas simples, espirituales o corporales. -- (fr. 72).

El deficiente conocimiento que el hombre puede alcanzar frente a sus aspiraciones de conocimiento absoluto e ilimitado, es la marca de la "miseria humana". El conocimiento del hombre está sujeto, en principio, a dos desvirtuaciones: la mentira y el error. La mentira, voluntaria o involuntaria, altera la posibilidad de conocer. El error es algo tan propio al hombre como el conocer y es uno de los rasgos que le definen. La posibilidad de errar es una consecuencia de la limitación natural del hombre, que está sometido a diversos principios de error.

3.1. Los principios de error.

Si Descartes destacaba dos principios de error: la precipitación y la prevención, Pascal distingue, aunque de un modo asistemático, numerosos principios.

En primer lugar, podemos distinguir diversas potencias o facultades que conducen a engaño: los sentidos, la imaginación y la razón.

Los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias y, a su vez, la razón engaña a los sentidos (fr. 83). En el fr. - 82 nos dice que tanto las impresiones antiguas como los encantos de la novedad, tienen el mismo poder para engañarnos. Así, la mayoría de las disputas de los hombres provienen de los reproches que se hacen, o bien de seguir sus falsas impresiones de la infancia, o bien de correr temerariamente hacia las nuevas impresiones (13).

La imaginación. Es uno de los principios de error a los que dedica más importancia. Son numerosos los fragmentos que versan sobre este problema (fr. 82, 195 bis, 84, 85.88). La característica más distintiva de la imaginación es la transformación que realiza de las cosas, ya que agranda los objetos pequeños y minimiza los grandes en función de su propia medida. La imaginación también nos transforma la categoría del tiempo:

"... Nuestra imaginación nos agranda tanto el tiempo presente a fuerza de reflexionar en él continuamente, y disminuye de tal modo la eternidad - por falta de reflexión en ella, que hacemos de la eternidad una nada y de la nada una eternidad..." - (fr. 195 bis).

La fuerza de la imaginación es tal que llega a constituir una segunda naturaleza en el hombre, y hace que todo se ordene bajo su dominio. Los intentos de la razón por superar la imaginación con frecuencia fracasan.

"... Recordaré todas las acciones de

los hombres que apenas vacilan sino por sus sacudidas. Porque la razón se ha visto -- obligada a ceder, y el más sensato acepta -- como principios suyos los que la imaginación de los hombres ha introducido temerariamente en cada lugar...

... Jamás supera la razón a la imaginación, mientras que la imaginación con frecuencia desplaza completamente a la razón.." (fr. 82)

Ella introduce el error en el hombre alterando y deformando la realidad. La verdad que así reducida a mera apariencia -- engañosa, y la ficción se confunde con la realidad.

"Las cosas que más nos importan como -- exceder su poco bien, no son a menudo casinada. Una nada que nuestra imaginación engrandece hasta convertirla en una montaña; -- otro giro de la imaginación nos lo hace descubrir sin esfuerzo" (fr. 85)

Pascal presenta numerosos ejemplos de los efectos de la -- imaginación (estos ejemplos están tomados en su mayoría de la -- Apología de Ramón Sebond de Montaigne). La imaginación dispone de todo: fabrica belleza, la justicia y la felicidad. Utiliza los datos de la experiencia sensible para convertir lo real -- en figurado, lo que contribuye a que la fantasía tenga un gran poder.

"... ¿ quién distribuye la reputación ?
¿ quién confiere respeto y veneración a las -- personas, a las obras, a las leyes, a los -- grandes, sino esta facultad imaginante ? To

das las riquezas de la tierra serían insuficientes sin su consentimiento. ¿ No decís - que ese magistrado, cuya venerable vejez impone el respeto a todo un pueblo, se gobierna por una razón pura y sublime, y que juzga a las cosas por su naturaleza sin detenerse en esas vanas circunstancias que no hieren mas que la imaginación de los débiles ? Vedle entrar en un sermón, donde lleva consigo un celo muy devoto, reforzando así la solidez de su razón con el ardor de su caridad, vedle dispuesto a escuchar con un respeto ejemplar. Pero que aparezca el predicador, que si la naturaleza le ha dotado de voz ronca y extraño gesto en el rostro, su barbero le ha afeitado mal y el azar todavía le ha embadurnado aún más, cualquiera - que sea las grandes verdades que pronuncie, apuesto a que nuestro senador pierde la gravedad..." (82)

Nuestro filósofo llama a la imaginación "maestra de error y falsedad", porque es tanto más embustera por cuanto que no lo es siempre. Podría ser regla infalible de verdad si fuera infalible de mentira, pero, siendo casi siempre falsa, marca con un mismo carácter lo verdadero y lo falso y gobierna por igual a todos.

"No hablo de los locos, hablo de los - más cuerdos; entre ellos es donde la imaginación tiene el gran don de persuadir a los hombres,. Por mucho que la razón grite, no puede poner las cosas en su punto.

Esta potencia soberbia enemiga de la -

la razón, que se complace en controlarla o en dominarla, para mostrar cuán poderosa es en todo, ha establecido en el hombre -- una segunda naturaleza. "Tiene seres afortunados, sus desgraciados, sus sanos, sus enfermos, sus ricos, sus pobres, hace que la razón crea, dude, niegue, suspenda los sentidos, les hace sentir. Tiene sus locos y sus cuerdos. Y nada nos produce tanto despecho como ver que llena a sus huéspedes de una satisfacción mucho mas plena y entera que la razón..." (fr. 82)

Pero además de la imaginación, la razón también puede alejarse de la verdad.

La razón. Esta es el tercer principio de error, por lo que se refiere a nuestras facultades.

"... Quien no quisiera seguir mas que la razón sería un loco a juicio del común de los hombres..." (fr. 82)

Sólo señalaremos, en este punto, la actitud ambivalente de nuestro filósofo con respecto a este tema. Pascal exaltó a la razón como científico, y la humilló en cuanto apologista que trata de presentar la condición humana después de la caída. Esta cuestión, aquí solo apuntada, será mas ampliamente abordada en el próximo capítulo, cuyo contenido girará en torno a la problemática de la razón. De momento, sólo nos interesa mencionar los principios de error que se relacionan con la razón, en cuanto que impiden su correcto funcionamiento: Son las enfermedades y las pasiones.

Todas las enfermedades pueden constituir para Pascal principios de error. Las grandes enfermedades alteran sensiblemente el juicio y el sentido; las pequeñas producen una impresión proporcional a ellas. La enfermedad puede alterar conjuntamente el recto funcionamiento del juicio y de la razón.

Las pasiones vician también a la razón y a los sentidos y constituyen indirectamente otro principio de error:

" Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones.

Si no tuviera más que la razón sin pasiones.

Si no tuviera más que las pasiones sin la razón..." (fr. 412).

La crítica común que se hace a estas tres facultades engañosas es que se interfieren y confunden entre sí: los sentidos confunden a la razón, como las pasiones y las enfermedades. La imaginación es también enemiga de la razón y se complace en controlarla y dominarla. Por otra parte, se acusa también a la razón de engañar a los sentidos.

"Hay que comenzar por aquí el capítulo de las potencias engañosas. El hombre no es sino un sujeto lleno de error, natural e indeleble, sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña; estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, aparte de que carece cada uno de ellos de sinceridad, se engañan recíprocamente el uno al otro. Los sentidos engañan a la razón por falsas apariencias; y este mismo --

fraude que hacen a la razón, lo reciben a su vez de ella; la razón toma su desquite. Las pasiones del alma perturban los sentidos, -- produciéndoles impresiones falsas. Mienten- y se engañan a porfía..." (fr. 83)

Hay además algo mas que limita a todas nuestras facultades: el que ocupan un lugar medio entre dos extremos:

"... Nuestros sentidos no se dan cuenta- de nada extremo; demasiado ruido ensordece, - demasiada luz ofusca; demasiada distancia y - demasiada proximidad, impiden la visión, demasiada longitud y demasiada brevedad en el discurso, lo oscurecen; demasiada verdad nos pasma (conozco quienes no pueden entender que si se resta de cero cuatro, queda cero); los primeros principios tienen para nosotros demasiada evidencia, demasiado placer incomoda" (fr. 92).

Esta situación intermedia de las facultades humanas es la que define la condición humana. El hombre es un ser que se encuentra siempre entre dos extremos, de ahí su condición contradictoria, paradójica y trágica.

Además Pascal presenta otros principios de error que se refieren, no ya a las mencionadas facultades humanas, sino a -- disposiciones humanas o circunstancias diversas. Se trata del amor propio o egoísmo, de la costumbre, de la prevención y del carácter inconstante del hombre.

El amor propio. El amor propio o egoísmo, según la significación del término en el siglo XVIII (14), es aquello que ha-

ce que el hombre se considere como centro de todas las cosas, -- que se ame sólo a sí mismo. No obstante, el hombre no puede -- evitar que este objeto que ama esté lleno de defectos e imperfecciones; de este modo desearía aniquilar esta verdad. Al no poder aniquilarla, la destruye en su conocimiento, es decir, -- trata de cubrir sus defectos ante los demás y ante sí mismo, -- porque no puede soportar que se vean ni que se los hagan ver. -- Por este motivo, el autor de los Pensamientos considera que, -- cuando nos descubren imperfecciones, en realidad, nos hacen un bien, puesto que nos ayudan a liberarnos del mal que constituye la ignorancia de estas imperfecciones.

"... Existen diferentes grados de esta aversión contra la verdad; pero se puede decir que existe en todos en algún grado, por que es inseparable del amor propio..." (fr. 100).

Decir la verdad es útil para aquel a quien se dice, pero desfavorable para aquellos que la dicen, porque se hacen odiar. La vida humana es una perpetua ilusión: "Nadie habla en nuestra presencia como habla en nuestra ausencia" (fr. 100). El hombre es mentira e hipocresía, tanto en sí mismo considerado como con respecto a los demás. Esta es la verdad que el hombre no quiere que se diga y que evita decir a los demás. Para Pascal, -- quien no odia su amor propio, el instinto que le lleva a hacerse Dios, es ciego, ya que no ve que este instinto es totalmente opuesto a la justicia y a la verdad. Además de este defecto moral del hombre, hay otras circunstancias que nos inducen a -- error: la costumbre y la prevención.

La costumbre. Es un importante y frecuente principio de error. Pascal insiste reiteradamente en la interrelación existente entre la costumbre y la naturaleza.

"Que son nuestros principios naturales sino nuestros principios habituales ?. Y - en los niños, ¿ que son sino los que han recibido del hábito de sus padres, como la caza en los animales ?.

Una costumbre diferente nos daría otros principios naturales: esto se ve por expe -- riencia..." (fr. 92)

La prevención. La prevención, principio de error señalado ya por Descartes, constituye un principio de error que de algún modo se relaciona con la costumbre. En el fr. 98, se lamenta de que sean tantas las personas (turcos, infieles) que si -- guen el modo de vivir de sus padres, por la sola razón de que -- han sido prevenidos de que es lo mejor. Esta prevención es lo -- que determina a cada uno en su condición. Para el autor de las Provinciales, como para Descartes, la prevención puede ser cir -- cunstancia que nos aleje de la verdad. No obstante, en Pascal -- la prevención va a ser combatida con una finalidad apologética; en la segunda parte de la Apología, el autor de los Pensamien -- tos mostrará las pruebas del cristianismo para intentar, entre otras razones, combatir la prevención de aquellos que creen una religión sólo porque han sido educados en ella.

En definitiva, lo que Pascal intenta mostrar, con esta des -- cripción de los distintos principios de error. a los que se ve -- sometido el hombre en su pretensión de hallar la verdad, es la -- inconstancia, la desproporción y el estado contradictorio del -- ser humano. De este modo, se explica el porqué de afirmaciones aparentemente contrapuestas, como cuando afirma, por una parte, la incapacidad de la razón para conocer la verdad, mientras que, por otro lado, acusa a las pasiones, a la imaginación, a los -- sentidos , o a las enfermedades, de confundir y de engañar a la razón.

¿Cuál es entonces la posición de Pascal ?. ¿Es incapaz la razón para conocer la verdad o es que la razón no puede funcionar correctamente ?.

Creemos que su postura es la de considerar el carácter limitado de la razón. La razón no puede conocerlo todo, pero dentro de su campo específico (la ciencia, sobre todo, donde actúa conjuntamente con la experiencia), si intenta evitar influencias externas a ella, puede alcanzar un cierto grado de conocimiento válido. La crítica de las facultades quiere subrayar el carácter limitado de nuestro conocimiento para alcanzar la verdad total, de modo que el hombre se abra a unas vías superracionales para acceder a la realidad esencial. Esta afirmación, que hoy nos puede parecer obvia, tiene su importancia, si se sitúa en la época de Pascal. Su postura se mantiene para evitar dos excesos contrarios: absoluta confianza en la razón (Descartes y el dogmatismo) y total desconfianza en ella (escepticismo). Por situarse entre estas dos tendencias y preocuparse por establecer los límites de nuestro conocimiento, el filósofo francés ha sido considerado por algunos autores, como L. Godmann, precursor de ciertas concepciones o inquietudes kantianas.

No obstante, en nuestro autor esta problemática procede y conduce a un mismo hecho: el carácter paradójico del hombre. De este modo, se explica que el autor de los Pensamientos en el fr. 100, al hablar del amor propio y del egoísmo humano, nos diga que el hombre en virtud de su propio interés "no quiere ver la verdad que le presentan sus imperfecciones y defectos". Por otra parte, afirma que los principios de error "oculta la verdad" al hombre. La verdad ¿está oculta para el hombre, o es que él no la quiere ver ?. ¿Pudiera ser que la verdad que el hombre pudiera alcanzar estuviera, entonces, en la constatación de la contradicción y limitación de su ser ?.

Creemos que la ambigüedad del vocabulario pascaliano es - aquí, otra vez, la dificultad primordial para su correcta interpretación. Habría dos clases de verdades:

- La verdad parcial y concreta que el hombre puede alcanzar. El hombre puede llegar en el campo científico, a través de la razón y de la experiencia, que son sus instrumentos adecuados, a una verdad parcial, que, como -- tal, resulta válida.

Pero la verdad que el hombre consigue en el plano científico, no responde a la totalidad de los interrogantes humanos: cuál es su sentido, su destino, etc. - Aquí el hombre sólo puede constatar el carácter limitado de su conocimiento y su estado contradictorio. Esa es la verdad humana mas importante y real que puede alcanzar.

- La verdad absoluta y esencial. La verdad plena y perfecta, esta verdad sólo puede residir en Dios.

Según esto, podríamos decir, siguiendo la terminología -- heideggeriana, que en Pascal se produce un doble proceso con -- respecto a la verdad: groseologización de la verdad y teologización de la verdad (15).

La teologización de la verdad. le llega al filósofo francés por vía agustiniana. Para Agustín la verdad ontológica consiste en la conformidad de la realidad creada con las ideas -- ejemplares. Aunque Pascal no profesó la teoría de las ideas -- ejemplares, sigue la tradición agustiniana en hacer desaparecer la verdad del ser y en no reconocer más verdad, al margen de la teológica, que la verdad del conocimiento (esta línea será seguida, según Heidegger, por toda la tradición en general).

Hecha esta salvedad, expondremos, seguidamente, cual es - la verdad parcial que puede ser conseguida por el hombre.

4.- La verdad parcial y concreta que el hombre puede alcanzar.

Como hemos visto, la limitación humana para poseer la --verdad perfectamente, no debe confundirse con el problema de la esencia de la verdad. El hombre tiene acceso a unas verdades -parciales, que se muestran como verdades positivas y directamente accesibles. Existen auténticas experiencias, intuiciones puras y perfectas, no sólo de lo falso, sino de lo verdadero. Estas experiencias se encuentran en tres casos:

- 1º.- En la percepción de verdades que la razón puede demostrar; por ejemplo las verdades geométricas.
- 2º.- En las verdades del "corazón", que no se demuestran, sino que se imponen y que proporcionan los primeros principios a la geometría.
- 3º.- En las verdades de hechos sensibles, que proporcionan los principios de la física.

Estas tres percepciones de la verdad tienen como carácter común el hecho de acompañarse de un sentimiento de verdad absolutamente irresistible, por lo que engendran una certeza invencible, excluyendo la posibilidad de la negación y la duda. Por ello, las verdades así percibidas no pueden negarse ni tampoco dudarse de ellas. Debido a esto, los pirronianos y escépticos-- que niegan estas verdades, en realidad, actúan de mala fe.

Estas verdades señalan dos ámbitos y órdenes distintos: -- el orden del espíritu y el del corazón. Cada orden tiene sus -- verdades respectivas y perfectamente válidas. Las verdades del espíritu son verdades que pueden someterse a prueba; las verdades del corazón se refieren al descubrimiento de las esferas -- profundas de la realidad. A pesar de su carácter perfectamente válido, ninguna de estas verdades explica totalmente la realidad, no son verdades absolutas, sino parciales.

Trataremos, a continuación, la significación que las verdades parciales pueden alcanzar en el orden del espíritu y en -- el dominio científico.

4.1.- Las verdades parciales en el dominio científico: --

Las verdades del espíritu.

La imposibilidad de alcanzar la verdad por parte del hombre, (concepción escéptica que parece desprenderse del análisis de las facultades humanas en los Pensamientos), no podía conge-- niar con el Pascal científico. No cabe la menor duda que deter-- minadas proposiciones geométricas y matemáticas y un cierto nú-- mero de leyes físicas, deducidas de la experiencia, eran ciertas--

para él. También las verdades de hecho, que nos encontramos en el dominio de la naturaleza, son, por sí mismas, evidentes. Pero, además, los primeros principios de la ciencia: espacio, tiempo, movimiento, no son susceptibles de una prueba o demostración ulterior, ni tampoco de ser definidos. Esto no constituye un defecto, sino que procede de su extrema evidencia. La aceptación de estas verdades no va contra la razón, ya que su admisión hace posible la explicación de otros muchos efectos. Por el contrario, la negación de estas verdades lleva implícita la negación y la incomprehensibilidad de los efectos de la naturaleza (es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se niega la existencia del vacío).

Hay, así, unas verdades demostrables y otro tipo de verdades indefinibles que son los primeros principios. La aceptación de estas verdades indemostrables supone la admisión de "transrracionales", según Perdomo, ya que, si bien exceden a la razón, no son irracionales. Llevan en sí el principio de nuevas verdades que no son aún conocidas.

Las afirmaciones sobre el orden y el método que deben seguir las ciencias, y el papel otorgado a la razón y a la experiencia en los saberes que él llamaba dogmáticos (frente a los históricos), no presentan la convicción de que el hombre no pueda alcanzar ninguna verdad, como diría un escéptico, y como dirá él mismo en algunos de sus fragmentos. Por el contrario, veremos cómo, para Pascal, la humanidad va marcando el progreso de la ciencia a lo largo de la historia. La ciencia ha de guiarse por el camino seguro de la razón y la experiencia. La lentitud que caracteriza la conquista o adquisición de una nueva verdad procede de que exige y supone la negación y superación de otras verdades. En el orden de las ciencias el progreso es gradual, lento, pero ascendente.

Pero la verdad que el hombre pueda alcanzar en el plano-

científico. no responde a los interrogantes que el ser humano - se plantea sobre el sentido de su vida, su destino, su muerte... Por ello, la verdad científica si bien es cierta, válida, es -- también parcial, concreta y, sobre todo, desproporcionada en relación a esa verdad total y absoluta a la que el hombre aspira.

Analizaremos la concepción de Pascal sobre la verdad en - el dominio científico desde dos perspectivas: la física y la -- geometría. Previamente, presentaremos la clasificación de los- saberes y su método correspondiente, donde aparecen importantes distinciones para comprender el sentido que tiene la verdad en- nuestro autor.

4.1.1.- La clasificación de las ciencias y su correspon- diente método para hallar la verdad.

La distinción entre los distintos saberes y el método co- rrespondiente para hallar la verdad, es una preocupación cen -- tral en el pensamiento de Pascal. La clasificación de las cien- cias es un problema que aparece claramente tratado en el Prefa- cio para el Tratado del vacío (16), cuyo contenido vamos a se-- guir aquí. La cuestión inicial, en este texto, es otorgar a la Antigüedad el valor que le corresponde. Nuestro autor ve el pe- ligro , presente en su época, que constituye el otorgar una des- mesurada importancia a los Antiguos, en materias en los que de- ben tener menos fuerza; y así afirma:

"... Convertimos en oráculos todos sus pen- samientos, y en misterios sus afirmaciones erró-

neas, sin que sea posible exponer novedades sin peligro, y el texto de un autor (de la antigüedad), basta para destruir los mas sólidos razonamientos..." (17).

Para dar a la Antigüedad su justo valor, Pascal considera necesario distinguir dos clases de saberes:

- 1º.- Los saberes que dependen sólo de la memoria y son meramente históricos: su objeto es saber lo que escribieron -- otros autores.
- 2º.- Los saberes que dependen solamente del razonamiento y son totalmente dogmáticos: su objeto es buscar y descubrir -- las verdades ocultas.

De acuerdo con esta distinción, hay que determinar el significado y valor que la Antigüedad tiene para cada clase de saber.

En la primera clase de saber, en la que Pascal incluye a la Historia, la geografía, la jurisprudencia, las lenguas y sobre todo la teología, todo el conocimiento que podemos tener está presente en los libros en los que se contiene el hecho o la institución divina o humana. El conocimiento que la lectura de estos libros nos proporciona. es la única autoridad que nos puede ilustrar. Pascal señala que en la teología esa autoridad -- tiene fuerza principal, pues es inseparable de la verdad y sólo la conocemos por ella. Los libros sagrados bastan para dar certeza a los problemas mas incomprensibles para la razón, porque sus principios están por encima de la naturaleza y la razón. -- El espíritu humano es demasiado débil para comprenderlos por -- sus propios esfuerzos, y sólo puede llegar a la comprensión --

llevado por la fuerza sobrenatural y onnipotente.

En la segunda clase de saberes, que dependen sólo del razonamiento, "la autoridad es inútil". Pascal incluye aquí a saberes como la geometría, la aritmética, la música, la física, - la medicina, la arquitectura y todas las ciencias que están sometidas a la experiencia y el razonamiento.

El papel que hay que asignar a la razón y a la autoridad-determina el progreso que cabe esperar en cada tipo de saber:

- En los estudios teológicos e históricos, la perfección es sinónimo de conservación y quietud, ya que proyecta su mirada hacia atrás. Aquí el valor e importancia de los antiguos -- (de las Escrituras, en el caso de la Teología), es plena, ya - que descubren un tipo de verdad intemporal, donde no hay progreso ni avance. El empleo de la razón en este tipo de saber, deformaría la verdad originaria.

- En los saberes que dependen de la experiencia y el razonamiento, la meta de la investigación sólo puede residir en la perspectiva de un progreso ilimitado. Su perfección depende -- del tiempo y del esfuerzo:

"... Los antiguos las encontraron solamente esbozadas por los que les precedieron; y nosotros se las legaremos a los que nos sigan en un estado más perfecto que aquel en que las hemos - recibido..." (18)

La comprensión de estas distinciones, debe hacernos percibir el error que se produce cuando se emplea la autoridad y el razonamiento en saberes que no le son propios.

"La explicación de esta diferencia debe hacernos lamentar la ceguera de los que aportan mera autoridad como prueba de las materias físicas, en vez del razonamiento y la experimentación, e inspirarnos horror ante la maldad de los que emplean el mero razonamiento en la teología, en vez de la autoridad de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. Hay que levantar el valor de esos tímidos que no se atreven a inventar nada en física y confundir la insolencia de esos temerarios que crean novedades en teología..." (19).

Todos los que emplean modos de conocimiento inadecuados para el campo de saber que se trata, cometen para Pascal el mismo error. No ocurre lo mismo con el juicio moral que para nuestro autor merecen ambos. Nuestro autor se muestra mas comprensivo con los que acuden a la autoridad en materias físicas, - - pues arguye su "ceguera y timidez". Por el contrario, se muestra tajante con los que emplean el razonamiento en la teología, y no duda en emitir un duro juicio sobre ellos: se mueven por maldad y temeridad. A los primeros les falta valor y decisión, a los segundos les sobre atrevimiento e insolencia, lo que les lleva a cometer algo ofensivo e insultante. Al tímido le falta el ánimo, al insolente le sobre atrevimiento.

El error que ambos cometen es lo que produce la "desgracia del siglo", según términos de Pascal, ya que es frecuentemente una doble transgresión:

- De un lado, muchas opiniones nuevas en teología son defendidas y aceptadas con aplauso.
- De otra parte, las nuevas opiniones que en -
pequeña cantidad se producen en física son -

consideradas falsas por poco que se opongan a las opiniones establecidas.

El orden de las ciencias es alterado con injusticia. El verdadero método para hallar la verdad consiste en saber distribuir en sus justas proporciones la credulidad y la desconfianza. El respeto que debemos al pasado científico y filosófico ha de apoyarse en la razón; en ella encontrará sus límites y su medida. El progreso ininterrumpido que nunca se detiene ante ningún resultado y que no considera nada como totalmente definitivo es el privilegio fundamental de la razón científica. Este afán de progreso es lo que distingue al espíritu del hombre de los instintos naturales cuyas obras permanecen siempre igual.

"... Las colmena de las abejas tenían hace mil años exactamente las mismas medidas y las mismas formas que hoy; todas ellas desde la primera hasta la última, forman un exágono regular de la misma e incondicional -- exactitud..." (20)

Todas las manifestaciones instintivas animales acusan la misma perfección al principio y al final. En cambio, la historia es lo que caracteriza a la humanidad, que es como un sólo individuo que se desarrolla y supera continuamente.

"... No sucede lo mismo con el hombre -- que ha sido creado para el infinito. Se encuentra en la ignorancia en el primer estadio de su vida; pero se instruye sin cesar -- a medida que avanza en ella..." (21)

Si el hombre avanza en su conocimiento se debe a que saca provecho, no sólo de su propia experiencia, sino también de-

la de sus predecesores; del mismo modo que conserva esos conocimientos puede también aumentarlos fácilmente. De ahí viene - que no sólo cada uno de los hombres avance en las ciencias, sino que también todos los hombres juntos hacen un continuo progreso, porque sucede en la sucesión de los hombres lo que ocurre en las diferentes edades de un individuo concreto. De este modo, toda la sucesión de los hombres a lo largo de la historia debe ser considerada como el mismo hombre que aprende incesantemente.

Los que llamamos antiguos. eran, en realidad, nuevos en muchas cosas. "Nosotros hemos unido a sus conocimientos la experiencia de los siglos que les han seguido", por este motivo, - "es en nosotros dónde se puede encontrar esa antigüedad que honramos en ellos". (22)

Pascal termina este Prefacio diciendo:

"... Por mucha fuerza que tenga, en fin, esa antigüedad, la verdad debe llevar siempre ventaja, aunque haya sido descubierta recientemente, puesto que es siempre mas antigua -- que todas las opiniones que se han tenido sobre ella, y sería ignorar su naturaleza imaginar que ha empezado a existir en el momento - en que empezó a ser conocida". (23)

La clase de verdad que perseguimos ha de señalar en todo momento, el método que hemos de seguir para conseguirla. Hay -- que tener siempre en cuenta, la diferencia que existe entre las ciencias que dependen de razonamiento y la experimentación (como la física), donde a veces el apelar solo a la autoridad es erróneo; y las que dependen de la autoridad como la teología, - donde el mero razonamiento y la innovación es tarea avocada al-

fracaso.

Según E. Cassirer (24), este fragmento del Tratado para-
el vacío constituye un testimonio suficiente para afirmar que-
Pascal es un cartesiano, no por el contenido material del siste-
ma, sino por la orientación intelectual que lo inspira, por el
nuevo ideal de la investigación. Según este intérprete, en las
obras polémicas de Descartes contra los teólogos holandeses, --
aparece la idea de Pascal en su contenido general y en su forma
característica. Descartes considera que la física peripatética
no hay nada que no sea en verdad nuevo, ya que se opone a las -
experiencias conocidas de antiguo, mientras que la de sus de- -
tractores se fundamenta en conceptos como los de extensión, for-
ma y movimiento, que son comunes a todos los filósofos y consti-
tuyen los principios más viejos.

Pero creemos que el autor del Tratado sobre el vacío ha -
contribuido mas que Descartes a fundar la ciencia moderna y a -
desprender la física de la metafísica. La explicación de los -
fenómenos no va a venir, para nuestro autor, de un sistema que-
sea anterior de la experiencia, como ocurría en Descartes. Para
este último la ciencia se basaba en deducción matemática a par-
tir de unos primeros principios racionales, y para quien la ex-
periencia se reduce a ser una mera garantía de la deducción an-
terior. Por el contrario, las características del Pascal cien-
tífico serán una extremada prudencia en el establecimiento de -
los hechos y una prodigiosa audacia en las conclusiones que ex-
trae. Esta será la marca de su genio que distingue su obra en-
tre las demás.

Una vez que hemos determinado la distinción de saberes y -
sus métodos correspondientes, vamos a tratar, ahora, su concep-
ción de la verdad y el papel que otorga a la razón en los dis -
tintos dominios científicos que él trata: la física y la geome

tría especialmente.

4.1.2.- La verdad geométrica.

El problema de la verdad y el método geométrico es tratado, fundamentalmente, por Pascal en su obra metodológica mas importante: el opúsculo Del espíritu geométrico (25). Los fragmentos de los Pensamientos que tratan, indirectamente, sobre la geometría, los analizaremos al tratar el "espíritu geométrico".

En este opúsculo, Pascal señala tres objetivos fundamentales en el estudio de la verdad:

- 1º.- El descubrimiento de la verdad.
- 2º.- La demostración de la verdad.
- 3º.- El reconocimiento de la verdad en relación con lo que ella no es.

En la geometría nos encontramos el arte de descubrir (análisis), el arte de demostrar y el de discernir. Entre estas tres formas de espíritu geométrico, Pascal se ocupa más particularmente del arte de demostrar (aunque en el curso de su exposición trate también del arte de discernir), ya que el arte de descubrir las verdades conocidas ha sido ya explicado, según él, en excelentes obras.

El arte de demostrar.

Según nuestro filósofo, para saber cómo se prueba la verdad no hay mas que explicar el método que la geometría observa, ya que esta disciplina cuenta con reglas que fijan la forma de establecer demostraciones geométricas, es decir, metódicas y perfectas. Pascal va a precisar en que consiste la perfección que pueda hallar las demostraciones geométricas pero, antes de extenderse en explicar en qué consiste el método geométrico, -- nos advierte que existen dos clases de métodos:

- 1º.- El método que seguiría un orden ideal y totalmente perfecto. Tal método es inalcanzable.
- 2º.- El orden que sigue la geometría. Representa el mejor orden que el hombre puede alcanzar.

La geometría es casi la única de las ciencias humanas que produce demostraciones infalibles. Las otras disciplinas están, según se dice textualmente en este opúsculo, "por una necesidad natural en cierta clase de confusión que sólo los geómetras saben descubrir perfectamente" (26).

1º.- El primer método, absolutamente perfecto e inalcanzable, consistiría en definirlo y demostrarlo todo. El método auténtico no podría admitir ningún concepto que previamente no se hubiese definido, ni ningún principio que no se demostrara a partir de estas definiciones originarias.

Tal pretensión es totalmente imposible, porque es -- evidente. que los primeros términos, que quisiéramos definir, supondrían otros anteriores para servir a su explicación. Por este motivo, los hombres no pueden tratar en -- un orden completamente perfecto ningún tipo de ciencia. -

ya que el método ideal conlleva una regresión al infinito en la demostración y en la definición. El hombre debe de tenerse ante las definiciones y los axiomas primeros; debe aceptar la imposibilidad de definir las ideas claras - y la impotencia para demostrar las proposiciones universales conocidas por medio de la luz natural.

29.- El orden geométrico. La imposibilidad de realizar - un orden absolutamente perfecto no debe llevar a renunciar a la práctica de cierto orden, porque el orden de la geometría, si bien es inferior en tanto que es menos convincente, no lo es en tanto que es menos cierto. Es inferior debido a que no lo define ni lo demuestra todo, pero es totalmente verdadero en cuanto sólo supone cosas claras e indudables por la luz natural.

En la geometría no se encuentra una teoría de la prueba, - una lógica formal como la de la Escuela, sino una lógica en acto, y ésto es lo importante: la geometría enseña la forma de -- probar por sus ejemplos. La geometría es la medida de los límites y del poder del hombre. Es una disciplina donde se define lo que es necesario definir y se prueba lo que es necesario -- probar, porque aquello que sobrepasa a la geometría. nos sobrepasa en realidad. Ella observa el mejor método posible para hacer las demostraciones efectivas. porque los primeros principios que establecemos como base de la matemática no pueden ser reducidos a elementos más simples. La claridad y la evidencia con la que son captados representa, al mismo tiempo, una imposibilidad de demostrarlos y analizarlos conceptualmente. En cierto sentido, la limitación de nuestro conocimiento no afecta a la certeza inmanente de la matemática.

Este tipo de saber se convierte, de este modo, en un remedio contra el dogmatismo y el escepticismo. En realidad, ambos

subsisten, entre otras razones, por un insuficiente análisis de la geometría, ya que por sus nociones primitivas, la geometría reposa sobre evidencias, y por otro lado, por alguna de sus operaciones, nos coloca ante oscuridades. La geometría se ocupa de las cosas mas simples: movimiento, número, espacio... Esa misma cualidad que las hace dignas de ser su objeto, las hace incapaces de ser definidas. La falta de definición es, en este caso, más una perfección que un defecto, porque procede de su extrema evidencia y no de su oscuridad. Aunque carezca de la convicción de las demostraciones, tiene toda su certeza, ya -- ya sabemos a que nos referimos con estas palabras sin tener que definir las inútilmente. Su extrema evidencia, no su oscuridad, hacen imposible la demostración.

E. Cassirer (27) considera que, en esta fase inicial de la metodología pascalliana, no se siente como un fallo interior el hecho de que los primeros principios (conceptos) fundamentales (espacio, tiempo, movimiento), no sean susceptibles de una prueba discursiva ulterior. La luz natural se ofrece como una garantía mas importante que la que pudiera proporcionar cualquier deducción. Así, permanece la confianza en la naturaleza de nuestro entendimiento, siempre que se mantenga en su estado puro, libre de los prejuicios de los sentidos y la fantasía. -- Según E. Cassirer, no hay aquí el menor atisbo de escepticismo. contra nuestra "naturaleza", que posteriormente se revelará en los Pensamientos.

Pero nosotros creemos que la confianza otorgada a la luz natural referida a los principios, también se mantiene en los Pensamientos, como lo demuestra el fr. 281:

"... Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certeza aunque por vías diferentes..."

"... Quisiera Dios que, por el contrario, no tuviésemos jamás necesidad de ella y que co nociésemos todas las cosas por instinto y por-sentimiento.

Pero la naturaleza nos ha negado ese bien; no nos ha otorgado, por el contrario, más que-muy pocos conocimientos de esa índole; todos - los demás no pueden ser adquiridos más que por razonamientos".

Discrepamos de la interpretación de Casirer y creemos que, si bien en los Pensamientos se muestra un cierto escepticismo, - por lo que se refiere a la naturaleza humana, el escepticismo - no afecta al conocimiento de los principios, que siguen teniendo - un carácter privilegiado.

Los principios de la geometría son absolutamente claros y no existe conocimiento natural en el hombre que preceda a estos conocimientos. Sin embargo, Pascal es consciente de que hay al gunas mentes que no admiten estos principios y, así, dice tex - tualmente en Las Reflexiones sobre la geometría en general:

"... Sin embargo, a fin de que haya ejem- plo de todo, encontramos mentes excelentes en- cualquier otra cosa, a las que repugnan estas- afinidades y que no las pueden admitir de nin- gún modo..." (28).

La causa está en que es una enfermedad común al hombre -- creer que posee la verdad directamente. Por este motivo, suele negar todo lo que le resulta incomprensible; mientras que en -- realidad sólo conoce directamente la mentira. Si quiere evitar las, el hombre debe tomar sólo por verdaderas aquellas cosas cu



yo contrario le parece falso. Conocemos la verdad por un rodeo. No hay aprehensión directa de la verdad. Nuestra prueba de la verdad es una contraprueba. La definición mas adecuada de lo verdadero es: la verdad es lo contrario de lo falso.

Esta teoría de la verdad conduce en metafísica a la imposibilidad de una postura dogmática. No es el bien lo que conocemos, sino el mal. Estamos, en relación con la naturaleza, en una situación intermedia, a igual distancia del infinito y de la nada. La teoría de la verdad a la que conduce la reflexión de Pascal sobre la geometría, se relaciona en él con perspectivas más generales. El mayor servicio que nos proporciona la geometría es abrirnos nuevas dimensiones sobre el espíritu humano y sobre lo que el hombre es en relación con universo. En definitiva, la geometría nos hace sobrepasar su propio ámbito para llegar al problema del hombre en el mundo y evaluar su capacidad. Es un saber que, al mismo tiempo que se ofrece como un camino hacia una filosofía del hombre, es la garantía más sólida de esa filosofía.

Dejemos, por ahora, el desarrollo del problema de la verdad desde perspectiva más amplias, a las que vemos que nos ha conducido la verdad en geometría, y pasemos a tratar el otro dominio científico donde Pascal se plantea el tema de la verdad: la física.

4.1.3.- La verdad en Física.

En física, la verdad es sobre todo progresiva. Según él-

no manejamos las cosas como queremos, ya que se nos resisten, - por lo que es necesario seguir una serie de adaptaciones para abrazar la realidad y traducirla en el espíritu.

Las concepciones de Pascal sobre la verdad en Física. se manifiestan en sus Nuevos experimentos respecto al vacío, donde vemos que multiplicó los hechos y las experiencias. La prima - cía otorgada a la experiencia. aparece también, claramente, en el Prefacio sobre el Tratado del vacío y en la carta al P. Noël -- del 29 de octubre de 1647. La convicción que se desprende de - sus trabajos científicos, es una prudencia extrema del pensa -- miento en relación a los hechos. Parece como si uno de sus de -- seos permanentes fuera el de situar los límites de lo que pode -- mos conocer.

El progreso de la ciencia es el progreso mismo de la adap -- tación de las ideas a los hechos. Esta es la verdad que se pue -- de alcanzar en el plano científico. La ciencia no es inmutable, ni la razón tampoco, sino que consiste en un ajuste gradual y - estrechó del espíritu a las experiencias. Por ello, la ciencia -- debe ser presentada como una labor continua de elaboración en -- tre los siglos, (como vimos en el Prefacio sobre el Tratado del vacío). En Física, el acuerdo entre la razón y las cosas está - al final de la investigación. No es un acuerdo espontáneo, si -- no artificioso y penoso, ya que ha de pasar necesariamente por -- la comprobación experimental. La razón es una facultad que se -- encuentra entre los principios y el final de las cosas. Nues -- tro filósofo no podía admitir una verdad como inmediatamente da -- da: Hay que tomar muchas precauciones en la experimentación y -- en la determinación metódica de una verdad de hecho. La opi -- nión del Pascal psicólogo, que reflexionaba sobre el hombre, -- coincidirá, con la del físico y geómetra. Su consideración so -- bre el quehacer científico es confirmada por el análisis de - - nuestros medios de conocimiento: el hombre es un lugar de anta --

gonismos.

Pero la verdad parcial que el hombre puede alcanzar no só lo se sitúa en el plano científico, sino que habíamos hablado-- de otro dominio en el que el hombre tiene la experiencia. de poseer la verdad: el ámbito del corazón. Veamos, ahora, este problema.

4.2.- La verdad de las intuiciones y de los principios -- naturales.

La verdad de los principios y de las intuiciones naturales forman parte de esa verdad concreta y particular que el hombre puede alcanzar. Junto a los indefinibles, a los primeros principios del saber científico, se encuentran cierto tipo de verdades que son accesibles también sintiéndolas. Así, por -- ejemplo, poseo una intuición inmediata de nuestro ser y de verdades referidas a él que me son accesibles sintiéndolas. Hay verdades que aceptamos por una connaturalidad fundada en la "comunidad de inteligencia" que con ella tenemos, y que inclina "necesariamente nuestro corazón a amarlos" (fr. 14)

¿En qué consisten este tipo de verdades ? Son ideas instintivas, y constituyen esa "idea de verdad" que es invencible a todo pirronismo. Poseemos una imagen de la verdad que nos -- orienta en nuestra búsqueda de lo auténtico. A estas ideas primitivas de lo verdadero, lo bueno y lo bello, corresponden apetitos primitivos igualmente instintivos de lo verdadero, lo bue

no y lo bello. Estas ideas innatas, no son, psicológicamente - hablando, más que ideales innatos, que no existen en nosotros - como la forma estática de representaciones conscientes, sino ba - jo la forma dinámica de aspiraciones y orientaciones. Por ello, no teniendo necesidad de conocerlas para sentirlas, podemos a - plicarlas con la seguridad de los instintos en nuestras expe - riencias concretas de la verdad, la belleza y el bien. Podrá - verse en el carácter innato de estos ideales el carácter innato de los instintos, instintos, en cierto modo, "espirituales". - Así podrá comprenderse por qué Pascal dirá que la verdadera mo - ral, la moral natural, es intuitiva, y es que, sus reglas no es - critas son más seguras que las reglas de las morales artificia - les que construyen las dogmáticas.

La admisión de este tipo de verdades es fundamental para - comprender su postura ante el dogmatismo y el escepticismo. -- Veamos la posición de nuestro filósofo ante este problema.

4.2.1.- La verdad que Pascal cree posible ante el dogma - tismo y el pirronismo.

Para Pascal toda la historia de la filosofía se resume en dos tendencias contrapuestas: el dogmatismo y el pirronismo o - escepticismo. El dogmatismo cree que la demostración a través - de la razón es el camino seguro para alcanzar la verdad. Y aún más, presenta su doctrina como la única verdad absoluta, segura y estable. Como contrapartida, el pirronismo cree en la total -

limitación del hombre para conseguir la verdad. Comenzaremos - por presentar la postura de Pascal ante el escepticismo.

Los fragmentos que tratan sobre el dogmatismo y el pirronismo parecen inclinar la balanza del lado del pirronismo.

Fr. 432. " El pirronismo es lo verdadero..."

Fr. 374. "... Nada fortifica más el pirronismo que el que haya quienes no sean pirronianos;- si todos lo fueran, no tendrían razón."

Fr. 391. "... el pirronismo sirve a la religión..."

Fr. 387. "... Puede hacerse que hayan verdaderas de demostraciones, pero esto no es cierto.

Así, no demuestra otra cosa sino que es -- cierto que todo sea incierto. Para gloria del pirronismo".

Fr. 434. "... He aquí la guerra abierta entre los - hombres, en la cual es preciso que cada -- uno tome partido, y se adscriba necesariamente al dogmatismo o al pirronismo; por - que quien intente permanecer neutral será pirroniano por excelencia. Esta neutralidad es la esencia de la cábala: quien no - está contra ellos está excelentemente por ellos (en lo cual aparece su ventaja).

No están por ellos mismos; son neutros, in diferentes, están suspensos ante todo, sin exceptuarse a sí mismos..."

Considerando literalmente estos fragmentos y analizandolos aisladamente, en el siglo XIX se extendió la lectura escéptica de nuestro filósofo. Una de las más conocidas fue la de V. --

Cousin. Según este autor, Pascal recorrió el mismo camino por el que quería conducir al incrédulo: el autor de los Pensamientos fué un escéptico que vió que sólo podría escapar de la duda por un acto de fé; de este modo, satisfacía las necesidades de su corazón. De acuerdo con esta concepción, se extendió la interpretación de un Pascal atormentado por la duda y, aún hoy, hay quien pretende mantener esta visión romántica de nuestro -- pensador. Esta interpretación es a nuestro juicio arbitraria.

Ya en el siglo pasado, Droz , se enfrentó a la consideración, entonces usual, de un Pascal escéptico. Sostuvo que el filósofo francés, rechazando al mismo tiempo dogmatismo y escepticismo, pero dogmatista por temperamento, intentó combatir su tendencia natural y exageró la parte de verdad del escepticismo formulando afirmaciones que en el fondo no admitía. Mas recientemente J. Russier señaló que las afirmaciones escépticas de - Pascal, forman parte de una táctica que pretende hacer perder - al incrédulo su confianza excesiva en la razón. Se trataría de una maniobra para humillar al incrédulo y modificar su modo de ver las cosas. Sus afirmaciones estarían regidas por la oportunidad más que por la verdad.

Creemos que estas últimas afirmaciones de J. Russier son las que más se aproximan a la concepción pascaliana de la verdad y a su postura sobre el escepticismo y el dogmatismo. No obstante, hay que subrayar que, como anteriormente hemos puesto de manifiesto, la verdad que el hombre puede alcanzar es sólo - parcial, tanto en el dominio de la ciencia como en el filosófico. Las afirmaciones escépticas de Pascal van orientadas a insistir en ese carácter parcial, incompleto como tal, que posee la verdad que el hombre puede alcanzar. Frente a la verdad absoluta - el hombre no es más que algo relativo, concreto y particular.

No obstante, actualmente, algunos intérpretes consideran,

de nuevo, que para el filósofo francés sólo el escepticismo expresa la realidad presente del hombre. El dogmatismo es verdadero sólo en cuanto traduce la aspiración del espíritu humano, que es solamente un "deseo", una "imagen", una capacidad vacía, como dice él mismo. Nosotros pensamos que nuestro filósofo no podía dar totalmente la razón al escepticismo sin haber caído en contradicción con su propia obra, sobre todo con su obra científica y su proyecto apologético. La distinción de una verdad esencial (Dios), frente a la cual la verdad que el hombre puede alcanzar es totalmente desproporcionada, nos da la clave para comprender la postura de Pascal ante el dogmatismo y el pirronismo.

Los fragmentos en los que parece dar razón al escepticismo deben ser interpretados detenidamente, pues si el autor de los Pensamientos se muestra a veces tajante y contundente, --- otras veces, matiza y suaviza sus afirmaciones anteriores. De acuerdo con ello, si bien habla a veces de que el hombre tiene una capacidad vacía para alcanzar la verdad, en otras ocasiones dirá que "no hay verdad constante ni satisfactoria" (fr. 423. - 516). Del mismo modo, cree que somos "incapaces de ignorar absolutamente y de saber ciertamente" (fr. 434). En definitiva, se trata más que de una impotencia para conocer, de "una impotencia para conocer perfectamente". (fr. 72). El filósofo francés no puede estar de acuerdo con la doctrina escéptica, que cree que el hombre debe renunciar a todo saber porque está totalmente incapacitado para ello. Del mismo modo, tampoco puede admitir el dogmatismo que cree en el carácter ilimitado y definitivo de los conocimientos adquiridos a través de la razón. El dogmatismo sobrevalora las facultades humanas, el pirronismo -- las infravalora. Pero veamos ahora más detenidamente la posición de Pascal ante el dogmatismo.

Nuestro filósofo postula, frente a los dogmatistas, la ---

existencia de verdades demostrables por la razón y verdades incomprensibles por la razón. Existen verdades indemostrables como son la existencia de Dios, del alma y de la libertad. Sobre estas cuestiones la metafísica sólo puede establecer pseudo-demostraciones sin fuerza consistente. Y es que, como ya vimos, la demostración tiene sus límites, hasta en dominios privilegiados, como lo es la geometría (Recordemos que la geometría no podrá demostrar sus primeros principios).

Pero además existen verdades incomprensibles, aún siendo demostrables. Por ejemplo, la idea de infinito, de número, de espacio, etc. Las principales verdades metafísicas son para -- Pascal, no sólo incomprensibles, sino también indemostrables (Fr. 230).

De este modo, vemos como el principio dogmático de una inteligibilidad universal, es inmantenible para el autor de los Pensamientos. El principio de inteligibilidad que podemos alcanzar ha de ser limitado, referido a las cosas con las que -- guardamos proporción y relación (Fr. 233). Estamos lejos de conocer todo y comprender todo como quieren hacernos creer los -- dogmáticos. Pascal antes que Kant cierra las puertas a una metafísica que pretende darnos la percepción directa y la inteligencia del fondo de las cosas y que pretende presentarse como una ciencia. El reemplazará estas intuiciones por las del corazón.

El carácter limitado de la razón hace imposible las pretensiones de los dogmáticos, que pretenden aplicar la razón para toda clase de conocimiento, sin tener en cuenta la interrelación que existe entre la clase de verdad, el tipo de saber y el método a seguir. Esta es la preocupación que exponía en su Prefacio para el Tratado sobre el vacío. Pero igualmente imposibles son las afirmaciones de los escépticos. La certeza de los

primeros principios, de las verdades del corazón, vienen a confirmar que nuestro conocimiento puede tener un carácter válido y seguro. La admisión de este tipo de verdades explica, como dijimos en un comienzo, la postura de Pascal ante el pirronismo.

"... Sabemos que no soñamos, cualquiera que sea la impotencia en la que nos encontramos para probarlo por razón, esta impotencia no implica - sino la flaqueza de nuestra razón, y no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como - pretenden ellos. Porque el conocimiento de los primeros principios, tales como el que hay espacio, movimiento, números, es tan firme o más que el que nos confieren todos nuestros razonamientos...

.. Esta impotencia no debe servir, pues, sino para humillar a la razón, que quisiera juzgar de todo, pero no para combatir nuestra certeza como si no hubiese mas que la razón capaz de instruirnos..." (fr. 282)

La postura de Pascal ante estas dos filosofías se resume en las siguientes líneas:

" Instinto. Razón.- Tenemos una incapacidad de probar, invencible para todo dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad, invencible para todo pirronismo" (fr. 395)

Las consideraciones sobre estas dos corrientes deben interpretarse a la luz de la filosofía del "justo medio" propuesta implícitamente por Pascal. Para él, el dogmatismo y el escepticismo, son filosofías equivocadas porque la verdad concre-

ta, humana, se sitúa entre ambas. El error siempre proviene de olvidar la verdad contraria. Dogmáticos y pirrónicos están en la falsedad, en cuanto presentan una verdad monovalente. que es, por ello, sólo una parte de la verdad que se puede lograr. Por eso, en el fr. 395, daba su parte de razón al dogmatismo. en -- cuanto tenemos una idea de la verdad, pero lo critica en cuanto que esta doctrina olvida que tenemos una incapacidad de probarla. Del mismo modo, critica y acepta al pirronismo por el motivo contrario.

La verdad que podemos alcanzar se encuentra entre doctrinas y principios contrarios, en su justo medio. El error, en -- el que el hombre suele caer, es presentar sólo un aspecto de la verdad y olvidar los múltiples aspectos que presenta la verdad -- a nivel humano, su carácter relativo y particular.

Según nos dice en el fr. 418, es peligroso el hacer ver -- demasiado al hombre su miseria (lo semejante que es a los anima -- les), sin mostrarle su grandeza. Así es también peligroso ha -- cerle ver demasiado su grandeza y olvidar su bajeza. Si es pe -- ligroso que ignore lo uno y lo otro, es provechoso representar -- le ambas cosas. El hombre es un ser contradictorio y paradójico. Los filósofos (que para Pascal pueden reducirse a dogmáticos y pirronianos), no han comprendido al hombre porque sólo -- han presentado una faceta de su realidad.

A nivel humano no tenemos ni verdad, ni bien, sino en parte y mezclado con verdad y falsedad. La verdad esencial no es así es toda pureza y toda verdad. (fr. 385)

La discusión con las distintas opciones filosóficas es -- fundamental para mostrar cómo el hombre no puede encontrar, por -- sus propios medios, una respuesta satisfactoria a los interrogan

tes que se plantea. En la primera parte de la Apología, Pascal analiza, como hemos visto, las facultades humanas de conocimiento, los principios de error; describe la situación del hombre - en el universo y discute con las corrientes filosóficas que han pretendido explicarlo, para concluir que el hombre es un ser -- contradictorio. Estas contradicciones y paradojas se van a convertir en el camino para conducir a la verdadera religión.

"Todas estas contrariedades que parecían ser lo que más se alejaban del conocimiento - de la religión, son las que me han conducido - más pronto a la verdadera" (fr. 424)

El justo medio donde se sitúa la verdad a nivel humano es un sí a todos los extremos, a todas las facetas del hombre y -- del conocimiento que no quieran ser excluyentes. No se admite el olvido de un aspecto, porque ello conformaría una verdad monovalente. La verdad del hombre es la de ser contradictorio y paradójico. Esta es la realidad y la verdad que lo hace abrirse a lo trascendente.

5.- La verdad absoluta y esencial.

Para Pascal la verdad absoluta y objetiva sólo puede captarse refiriéndose a Dios, y solamente puede llegarse a ella a través de la fe. Dios es, para Pascal, la única verdad esencial que, como tal, comprende todas las verdades parciales, sus principios y sus efectos.

El hombre sólo puede referirse a esa verdad absoluta, indirectamente. No puede pretender conseguir esa verdad, que es -- Dios, mediante la adecuación de objeto y sujeto. Sólo por la -- creencia puede revelarse al ser humano esta verdad incomprensible o ininteligible. La verdad absoluta sólo es susceptible de ser captada a través de la razón, la voluntad y el corazón conjuntamente, en su acto de fe. La verdad absoluta ha de conocerse y amarse conjuntamente: Para Pascal, las cosas divinas -- han de amarse para conocerse, ya que la verdad fundamental no -- es una noción de la que podemos deducir las cosas, sino un estado del alma, un sentimiento que nos la hace ver desde otra perspectiva. En este sentido, la verdad particular que el hombre -- puede alcanzar, exige la verdad absoluta que constituye el principio de toda verdad. En relación a esta verdad esencial, la -- verdad concreta y particular es algo desproporcionado. De ahí -- la consideración de verdad que Pascal expone en el fr. 582.

"Se hace de la verdad misma un ídolo, ya que la verdad fuera de la caridad no es Dios, y es su imagen un ídolo que no hay que amar, -- ni adorar; aún menos hay que amar o adorar a -- su contrario, que es la mentira..."

Para llegar a la verdad absoluta hay que excitar no la curiosidad, sino la inquietud, hacer sentir al hombre su estado -- para que desee salir de él. Junto con el dominio científico -- hay otro ámbito donde el escepticismo de Pascal no resultaría -- consecuente: su proyecto apologético. Uno de los principios -- fundamentales de la Apología de Pascal podría ser el siguiente:

"Si se somete todo a la razón, nuestra religión no tendrá nada de misteriosa y de sobrenatural. Si se tropieza contra los principios --

de la razón, nuestra religión sería absurda y ridícula". (fr. 273)

Hay que demostrar que la religión cristiana no es contraria a la razón. Ha de ser, conjuntamente, venerable en cuanto que ha conocido bien al hombre, y amable en cuanto promete el verdadero bien (fr. 187). Son frecuentes los textos que asignan un valor y una función a la razón, aunque limitada y subordinada a la fe, a la hora de establecer la verdad del cristianismo.

"La conducta de Dios que dispone todo con dulzura, consiste en implantar la religión en el espíritu por razones, y en el corazón por la gracia. Pero querer implantarla en el espíritu y en el corazón por la fuerza y con amenazas no es implantar la religión sino el terror, terrorem potius quam religionem (fr. 185)

"... Y por esto, aquellos a quien Dios ha dado la religión por sentimiento del corazón, son muy felices y están muy legítimamente persuadidos. Pero a quienes no la tienen no podemos dársela sino por razonamiento, esperando que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin lo cual la fe no será sino humana e inútil para la salvación" (fr. 282)

El problema es que si hubiera admitido la total incapacidad humana para alcanzar la verdad fuera de la fe, ¿que sentido tendría su Apología ?. En la primera parte de la Apología,-

al describir la situación humana, Pascal quiere hacer desear -- que la religión sea verdadera. Quiere evitar dos excesos: excluir a la razón, y no admitir nada más que la razón (fr. 253). Aunque lo importante es llegar a Dios a través de la fé, hay -- que mostrar que nuestra religión es razonable y que, además, es -- la única que explica y da sentido al carácter paradójico humano. Una vez que el hombre ha deseado que la religión sea verdadera, el pensador francés mostrará las pruebas de la religión cristiana en la segunda parte de la Apología. La apología intenta, -- por ello, presentar una concepción de la verdad que responderá a una doble utilidad:

19.- Si el apologista no puede dar la fe a sus lectores, -- si puede crear al menos un estado tal por el cual se vean impedidos a pedirselo a Dios (fr. 245) En la primera parte de la -- Apología, se conduce al incrédulo a desear que el cristianismo -- sea verdadero, ya que la religión cristiana afirma traer un remedio a sus miserias.

20.- En la segunda parte de la Apología, Pascal, a través -- de las pruebas, se esfuerza por mostrar que el cristianismo es -- efectivamente verdadero, por lo que ese remedio existe. El incrédulo ha de esforzarse por adoptar la actitud sin la cual la -- fé no puede nacer. La prueba suministrada al espíritu por el -- apologista, puede convertirse en el instrumento adecuado para -- que Dios introduzca la fé en el corazón. Ello es posible por -- que se distingue tres modos de creer: la razón, la costumbre y -- la inspiración.

"Hay tres medios de creer; la razón, la costumbre, la inspiración. La religión cristiana única que tiene la razón, no admite como verdaderos -- hijos suyos a quienes creen sin inspiración --

no es que excluya la razón y la costumbre, al contrario; pero hay que abrir su espíritu a las pruebas, confirmarse en ellas por la costumbre ofrecerse por las humillaciones a las inspiraciones, únicas que pueden producir el verdadero y saludable efecto: ne evacuetor -- crux Christi".

La psicología humana está de acuerdo con la psicología cristiana. El sentimiento, debiendo de inclinarse ante la verdad, debe ser purificado para que no corrompa el entendimiento. Los tres medios de creer recogen todos los aspectos humanos. El papel de la costumbre (que hace referencia a lo que en nosotros hay de "máquina, de corporal), será relacionar y permitir el tránsito de la razón (de la creencia humana fundada sobre pruebas), a la inspiración (la fe divina y salvadora).

Si tuviésemos que distinguir un rasgo característico de la concepción de la verdad en Pascal, por lo que se refiere a su Apología, subrayaríamos el siguiente: el autor de los Pensamientos sabe que la utilidad de la Apología como suministro de pruebas es subsidiaria, ya que en el fondo ni los milagros ni las profecías son lo fundamental de nuestra religión, porque -- ella reprueba todo esto y dice "que no vino en sabiduría ni signos" sino por la cruz y la locura.

"Esta religión tan grande en milagros, santos, doctos y grandes testigos... reprueba todo esto y dice que no tiene ni sabiduría, sino la cruz y la locura...

... Porque los que han merecido vuestro -- crédito por estos signos y esta sabiduría, y que

os han probado su carácter, os declaran que nada de esto puede cambiarnos y hacernos capaces de conocer y amar a Dios, sólo la virtud de la locura de la cruz, sin sabiduría ni signos; y los signos sin esta virtud. Así, nuestra religión es loca considerando la causa efectiva, y sabia considerando la sabiduría que prepara a ella". (fr. 587)

"Nuestra religión es sabia y loca. Sabia porque es la que más sabe y la más fundada en milagros, profecías, etc. Loca, porque no es todo ésto lo que hace que se pertenezca a ella; ésto hace ciertamente condenar a los que no son de ella, pero creer a los que son de ella.

Lo que les hace creer es la cruz, ne evacua sit crux. (fr. 588).

De este modo se entiende que se haya afirmado, como lo ha hecho J. Laporte, que la razón y la fe están en relación inversa en Pascal con respecto a los filósofos racionalistas (Spinoza, Malebranche) : la fe no es un sucedáneo de la razón sino -- que la misma razón se convierte en sucedáneo de la fe.

El corazón interviene en el comienzo y el término de la Apología: al comienzo para orientar al espíritu y hacer que se abra a las pruebas, al final para añadir a la creencia probable que nace del razonamiento, la certeza absoluta que nace de la inspiración.

6.- Conclusiones. Significado y alcance del problema de la verdad.

El problema fundamental, para comprender el significado de la verdad en Pascal, es interpretar sus afirmaciones escépticas. El aparente escepticismo no sería tan radical en él, ya que hay una intencionalidad que se orienta a hacer experimentar al hombre su propia condición. La capacidad humana para conocer la verdad no es una capacidad vacía, sino una incapacidad para conocer perfectamente. El hombre sólo puede conocer relativamente, parcialmente, la verdad.

Una vez que el carácter concreto y subjetivo que tiene la verdad que el hombre puede alcanzar ha sido reconocido, esta --verdad puede ser válida. Los saberes pueden llegar a adquirir algo verdadero, siempre que sigan su método correspondiente. -- Hay una obsesión constante, en el pensamiento de Pascal, por esta necesaria referencia entre la clase de verdad y el método a seguir. Las verdades a las que el hombre, desde su ámbito limitado, podría llegar serían las siguientes:

- Filosóficamente a la constatación del carácter paradójico y contradictorio de su ser. Esta situación coloca al pensamiento de Pascal. en la filosofía del justo medio, entre las dos opciones filosóficas, a su juicio fundamentales: el dogmatismo y el pirronismo.

El carácter contradictorio del hombre también se refiere a su conocimiento: la razón tiene un carácter limitado y los principios del corazón son, según Pascal, menos numerosos de lo que sería deseable. Por ello, sólo -

puede llegar a constatar su estado de ser desproporcionado, frente a toda realidad y verdad absoluta. Esta es la única verdad humana. Desde el punto de vista filosófico, la verdad que podemos alcanzar tiene un caracter paradójico; consiste en saber que nunca podemos llegar totalmente a ella, aunque siempre subsista en nosotros el deseo de -
alcanzarla.

- En el dominio de la ciencia, con el uso de la razón y -
de la experiencia, el hombre puede progresar en sus conocimientos, siempre teniendo en cuenta que la ciencia es -
parcial y que sólo explica parte de la realidad. En este dominio también tienen importancia los conocimientos del corazón, que se refieran a los primeros principios, indemostrables, pero ciertos.

No hay clasificación, como podría parecer lógico, entre -
la razón y el corazón referidas respectivamente a la razón y a otro tipo de conocimiento supraracionales. La -
dualidad de los dos medios fundamentales de conocimiento-
(razón-corazón) se aplica a todos los campos del conocer, lo que varía es la prioridad que se da a cada uno de - -
ellos.

Las verdades científicas nos sitúan en los límites de lo que podemos conocer. Pascal criticó frecuentemente aquellos que buscaban en las ciencias mas de lo que éstas podrían dar.

Es importante subrayar que él, en el campo científico, --
también afirma que la verdad no puede ser conocida directamente, pues el hombre sólo conoce directamente el -

error. La verdad ha de ser conocida por un rodeo.

Los grandes ideales explicativos de la tradición nacionalista desaparecen en Pascal. En él aparece algo que, como ha indicado acertadamente G. Albiac, "como Kűng lo ha señalado,--- parece asemejarse extrañamente a lo que tres siglos más tarde,-- Popper formulará como base del "principio de falsabilidad"; la idea, verdaderamente chocante, de que no hay mas criterio de -- verdad que el resultante de la resistencia de un enunciado a -- ser mostrado como falso: no debe (el hombre) tomar como verdades más que aquellas cosas cuyo contrario le aparece como falso"
(29)

De acuerdo con G. Albiac, no puede hallarse en todo el siglo XVII. una formulación elaborada, de un modo mas explícito, - del valor epistemológico de la negatividad.

Pascal no niega aquello que le resulta incomprensible. El signo de la verdad no es la racionabilidad. La verdad no es -- siempre susceptible de una demostración racional. La verdad implica una adecuación que afecta no sólo al entendimiento sino a todo nuestro ser. En él, la verdad no puede presentarse como - "conformidad de ideas", ya que en la realidad hay verdades que no pueden conceptuarse como adecuación de ideas, porque no tienen confrontación racional. Esto es lo que ocurre con ciertos principios indefinibles como el espacio, el tiempo, movimiento y el número; lo mismo sucede con los incomprensibles: Dios, alma, - creación. La contradicción es un mal indicio de la verdad:

"... muchas cosas ciertas se ven contradichas; muchas falsas pasan sin contradicción. Ni

la contradicción es signo de falsedad, ni la in contradicción es signo de verdad". (fr. 384)

En el opúsculo Del Espíritu geométrico nos encontramos con una afirmación paralela:

"... Las veces que una proposición es incom prensible hay que dejar el juicio en suspenso y no negarla a causa de esta señal..." (30)

Parcialidad, limitación, subjetividad y caracter concreto serían las características de la verdad que el hombre por sus - medios de conocimiento puede alcanzar. El escepticismo se apli ca a esa verdad concreta que siempre va mezclada con la false dad (fr. 385). La verdad absoluta la verdad objetiva, es Dios, a la que el hombre sólo puede llegar parcialmente. Esta verdad es esencial y total. Exige un salto a lo trascendente por parte del hombre, una conversión. La Apología intentará, por todos los medios, hacer posible que la fe pueda ser otorgada por Dios, y que, de este modo, la verdad total se haga accesible al hombre. El fr. 352 resume muy bien la postura de Pascal sobre la verdad parcial y sobre la verdad absoluta o esencial.

"Pirronismo. Cada cosa es aquí verdadera en parte, falsa en parte. La verdad esencial no es así; es totalmente pura y totalmente ver dadera". (fr. 352).

Podemos, ya, abordar el significado e importancia de la ra zón en Pascal, cuyos límites y poderes vendrán señalados por es

- 132 -

ta concepción de la verdad que hemos presentado.

NOTAS - CAPITULO III.- EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN PASCAL. LAS
VERDADES DE LA RAZON Y LAS VERDADES DEL
DEL CORAZON .

- 1).- RABADE, S. Verdad, conocimiento y ser. Ed. Gredos. 29. Ed. Madrid, 1981, p. 165.
- 2).- DESCARTES, R. Règles pour la direction de l'esprit. A.T. reg. II. T.X. p. 362.
- 3).- Ibidem.
- 4).- GOUHIER, H. La pensée metaphysique de Descartes. Vrin, Paris, 1962, p. 330.
- 5).- Actualmente ha sido también constatada la importancia y presencia del problema de la Verdad en Pascal, por la alta frecuencia con la que aparecen utilizados los términos "verdad" y "verdadero", como se ha confirmado por estudios de tipo informático. Véase Méthodes chez Pascal. - Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin -- 1976. PU F., 1979, pp. 189 y ss.
- 6).- PASCAL, B. Obras. "Vida de Monsieur Pascal, escrita por Mme. Périer, su hermana". Ed. Alfaguara, p. 4.
- 7).- O.c., p. 31.
- 8).- PASCAL, B. Obras. "Cartas Provinciales". Duodécima Carta. Ed. Alfaguara, p. 165.
- 9).- BAUDIN, E. Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal. Vol. I. Chiers de philosophie. Ed. de la Baconnière. Neuchâtel, 1946, p. 136.
- 10).- PASCAL, B. Obras. "Cartas Provinciales". Tercera Carta. p. 77.
- 11).- Interrogante añadido al margen del fr. 233. La transcripción y copia del manuscrito original puede consultarse en el estudio de H. Gouhier: Blaise Pascal. Commentaires. Vrin, París, 1971. p. III.
- 12).- Como es sabido antes que Pascal, Nicolás de Cusa y Montaigne habían expresado ideas semejantes a este respecto.
- 13).- Según Pascal esto es lo que ocurrió en la disputa sobre el vacío.

- 14).- La palabra amour propre no se empleaba, entonces, en su sentido actual sino que significaba egoísmo, búsqueda - exclusiva de nuestro interés personal".
- Ver PASCAL, B. Obras. Ed. Alfagüara, "Notas del traductor". p. 81. nota 12.
- 15).- En Ser y tiempo. Heidegger insinúa esta teologización de la verdad. En la Esencia de la verdad, analiza, nuevamente, dicho desvío.
- 16).- PASCAL, B. Obras. Prefacio sobre el Tratado del vacío. Ed. Alfagüara, pp. 722 y ss.
- 17).- O.c., p. 722.
- 18).- O.c., p. 723.
- 19).- O.c., p. 724.
- 20).- O.c., p. 725.
- 21).- Ibidem.
- 22).- O.c., p. 726.
- 23).- O.c., p. 727.
- 24).- CASSIRER, E. El problema del conocimiento t.II. Traducción de Wenceslao Roces, F.C.E., México, 1974, p. 519.
- 25).- PASCAL, B. Obras. "Del espíritu geométrico". Ed. Alfagüara, pp. 279 y ss.
- 26).- O.c., p. 280.
- 27).- CASSIRER, E. O.c., p. 522
- 28).- O.c., p. 287.
- 29).- ALBIAC, G. Pascal. Ed. Barcanova. Barcelona. 1981. p. 61
- 30).- PASCAL, B. Obras. "Del espíritu geométrico". p. 287.

CAPITULO IV.- PROBLEMATICA DE LA RAZON.-

Nos encontramos aquí con uno de los puntos más discutidos del pensamiento pascaliano: las afirmaciones y juicios que nuestro filósofo realizó sobre la razón, por un lado, y, por otro, - el uso práctico que hizo de ella, ha sido fuente de polémica entre sus estudiosos. Si el irracionalismo de Pascal ha sido, en este punto, la tesis generalizada, tampoco han faltado autores - que han comprendido a Pascal desde el contexto racionalista, y - desde su momento histórico. En principio, el supuesto irracio-

nalismo del autor de los Pensamientos. fué la causa de los ataques que desde el siglo XVIII le hicieron Voltaire, Condorcet y todos aquellos partidarios de exaltar el valor y los poderes de la razón. Y, precisamente, este mismo irracionalismo, es lo -- que hizo de Pascal un símbolo y un modelo a seguir para pensadores románticos, intuicionistas, y, en definitiva, enemigos de sobrevalorar los alcances de la razón.

Frente a esta alternativa: racionalismo o irracionalismo-pascaliano, otros intérpretes intentan congrega ambas vertientes. Así, E. Baudin (1) se pregunta:

"¿... Se puede sin presunción y, sin insolencia, esperar e intentar descubrir un racionalismo-- en el filósofo que tan constantemente denigró y humilló la razón ?."

El único procedimiento que E. Baudin considera válido para responder a este interrogante, es recurrir a los textos, comprenderlos e interpretarlos, de modo que afirmaciones que, a -- simple vista, pueden parecer contradictorias, lleguen a conjungarse desde una visión unitaria. Este proceso es el que nosotros también seguiremos; no obstante, para enfrentarnos a los textos con la mayor fidelidad posible, es preciso resolver dos problemas previos: la ambigüedad del vocabulario pascaliano, y la distinción de las diversas perspectivas desde las que nuestro pensador aborda esta cuestión.

1.- Ambigüedades de la terminología pascaliana con respecto al problema de la razón.

La palabra "razón" aparece en nuestro filósofo con tal -- multiplicidad de usos, que frecuentemente su pensamiento aparece oscuro por ese motivo. Hemos señalado repetidas veces, la -- dificultad que supone, para conocer exactamente la filosofía -- pascaliana, la ausencia de un vocabulario estrictamente elaborado. Este inconveniente se agrava cuando se trata de abordar -- cuestiones cruciales en su filosofía, como ocurre con el tema -- que aquí nos ocupa.

Según señala Chevalier-(2), el autor de los Pensamientos, "no consintió convertir su pensamiento prisionero de las pala-- bras, y en esto se separa de la mayoría de los filósofos que se crearon una terminología especial, la mayoría de las veces arti-- ficial, pero, por otra parte, tan necesaria a su sistema y tan -- incorporada a él que, sin ella, el sistema no podría subsistir"

Pascal emplea las palabras de la lengua corriente, pala -- bras cargadas de pensamiento y de pasado, en las cuales subsis-- te, una diversidad de matices que reestablece entre ellos la -- continuidad original del pensamiento, que nuestra lógica ha re-- cortado arbitrariamente para hacerla encajar en nuestras catego -- rías.

Desde esta perspectiva comprendemos por que Pascal no pre -- cisó si entendía por "razón", el entendimiento, la inteligencia o el espíritu. Por este motivo, se explica el hecho de que en -- algunos textos descalifique a la razón, y en otros exalte el po -- der de sus funciones.

Y es que, para él, puede alabarse legítimamente la razón -- entendida como espíritu humano y puede, por otro lado, denigrar -- se a la razón, vislumbrada como el intelecto, que pretende some --

terlo todo, indiscriminadamente, a leyes lógicas y deductivas.

Según señala J. Perdomo (3), la ambigüedad se da entre los términos "razón", "inteligencia", "pensamiento". Este intérprete considera que la expresión intelligence hace referencia a la percepción inmediata y real de los principios de las cosas.- Por el contrario, la razón aludiría a la captación de las premisas y conclusiones.

" La razón infiere las conclusiones de unos enunciados previos o induce de unas conclusiones generales las verdades particulares. El pensamiento que no entiende la realidad del mundo como la efectúa la inteligencia, la comprende. La comprensibilidad es la función propia del pensar" (4).

Pero a esta dificultad terminológica se suma otro inconveniente de tipo biográfico y personal. Porque en Pascal hubo diferentes hombres, cada uno de los cuales se interesó por la razón debido a diversos motivos, lo que explica que cada uno, al plantearse la razón desde una perspectiva diferente, la exaltara o la criticara según sus propios propósitos. Para evitar este segundo inconveniente, es por ello, preferible abordar, en cada una de sus vertientes específicas, el problema de la razón.- Ocurre aquí, de nuevo, el mismo hecho al que nos enfrentábamos al abordar la cuestión de la verdad: la necesidad de distinguir el Pascal apologeta, el Pascal filósofo, el científico, y el creyente. Intentaremos que esta división no nos lleve a perder la unidad originaria de la que parten todas estas vertientes: - el Pascal hombre y persona.

2.- Diversas perspectivas desde las cuales Pascal aborda el tema de la razón.

2.1.- Perspectiva del científico.

=====

Pascal como científico (geómetra y físico) exaltó la necesidad de la razón, en cuanto constituye un instrumento y medio-privilegiado para lograr demostraciones e invenciones científicas. Ya vimos, al abordar la cuestión de la verdad parcial que puede alcanzarse en el plano de la ciencia, como nuestro pensador oponía la razón frente al principio de autoridad. La razón gobierna en el mundo de la experiencia y de la especulación. Sólo el mundo de la fe y de sus misterios le está prohibido. Este es el Pascal Del Espíritu geométrico y del Prefacio sobre el Tratado del vacío.

"... No ocurre con ello lo mismo, con los asuntos que caen bajo el juicio el razonamiento: la autoridad es inútil, solo la razón puede comprenderlos. Tienen sus derechos separados: una tenía todas las ventajas, aquí le toca reinar a la segunda..." (5).

El texto en el que de un modo mas explícito aparece la -- concepción pascaliana sobre el papel de la razón en relación -- con la verdad, se encuentra en la Respuesta de Pascal al P. Noël

"... permitidme que os cite una regla universal que se aplica a todos los temas particulares en los que se trata de reconocer la ver-

dad. No dudo que estareis de acuerdo, puesto que es aceptada generalmente por todos aquellos que examinan las cosas sin prejuicios; y que es la más importante de las que se aplican para las ciencias en las escuelas, y la que está en uso entre las personas que investigan lo que es consistente y que llena y satisface plenamente la mente: dicha regla consiste en que no se debe hacer nunca un juicio decisivo de la negativa o la afirmativa de una proposición, en tanto que lo que se afirma o se niega no reuna una de estas dos condiciones: a saber, o que aparezca tan claramente y tan distintamente por sí mismo a los sentidos o la razón, según corresponde a los unos o a los otros, que la mente no tenga ningún medio de dudas de su certeza; y esto es lo que llamamos principios o axiomas como, por ejemplo, si a cosas iguales añadimos cosas iguales los todos serán iguales; o que se deduzca de consecuencias infalibles y necesarias de tales principios o de la certeza de los cuales depende toda la de las consecuencias, que han sido debidamente deducidas, como esta proposición: los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos que, aunque no es visible por sí misma, es demostrada evidentemente por las consecuencias infalibles de tales axiomas. Todo lo que tiene una de estas dos condiciones, es cierto y verdadero y todo lo que no tiene ninguna de ellas pasa como dudoso e incierto..." (6)

En este texto aparecen tanto los requisitos para distinguir lo verdadero, como el papel que juega la razón en su búsqueda

da. Los criterios de verdad que se señalan, muy semejantes a los cartesianos, serían los siguientes:

1º.- La claridad y la distinción suministra la certeza de los principios y axiomas.

2º.- Las consecuencias de tales axiomas logra una demostración evidente.

Es decir, y siguiendo con el planteamiento general desde el cual hemos abordado el problema de la verdad, el primer criterio de verdad (claridad y distinción) se aplica a los principios o axiomas, esto es, a las primeras verdades que son sentidas, intuitas y que, por ello mismo, no pueden ser razonadas (ámbito del corazón). La claridad con la que se presentan excusa cualquier tipo de demostración. El segundo tipo de verdades se refieren a aquellas cosas que pueden ser demostradas racionalmente, al ámbito del espíritu. Pascal, como científico y controversista, empleó la razón como instrumento fundamental para luchar contra los errores y los prejuicios. Hasta aquí llega el alcance de la razón con respecto a la verdad parcial y científica. Pero además, en el mismo texto que estamos comentando, más adelante, se señala la subordinación de la razón por lo que respecta a la fe, a la verdad absoluta.

"... Y reservamos para los misterios de la fe, que nos ha revelado el Espíritu Santo, esa sumisión de la mente que determina nuestra -- creencia en unos misterios ocultos a los sentidos y la razón..."

Veamos si efectivamente excluye por completo el uso de la razón al referirse a la esfera de lo religioso.

2.2.- Perspectiva del apoloquista.

En el Pascal Apoloquista, la razón desempeña y ejerce una función doble:

- 1º.- Por una parte, es un instrumento necesario, ya que la Apología se define por su intento de mostrar la verdad cristiana. Para ello, establece una serie de pruebas, de razones, que sean capaces de rebatir las objeciones que -- los enemigos del auténtico cristianismo arguyen.
- 2º.- Pero, por otra parte, los enemigos de la religión dicen -- actuar en nombre de esta misma razón y es ella la que oponen a la fé. Por este motivo, debido a esta razón que -- pretende gobernar incluso la esfera de lo sagrado, Pascal se fija la tarea de trazar sus límites, de humillar sus -- pretensiones y de mostrar su valor con respecto a la fé.- Esto es lo que le hace decir:

"... Sumisión es uso de la razón, en eso consiste el verdadero cristianismo" (fr. 269)

"Por ello hay que humillar a la razón, demostrando sus radicales impotencias." (fr. 391).

Entramos, así, de lleno en el rechazo pascaliano de la razón. Si hasta aquí, había defendido el uso de la razón, es porque se movía en su campo específico, podríamos decir que era el ámbito del "espíritu de geometría" que necesita pruebas y demostraciones; aplicaríamos por ello aquí todo lo que dijimos en el comienzo del presente estudio sobre este aspecto. Mas allá de este ámbito, es donde Pascal realiza su crítica, lo cual no quiere decir que rechace de todo plano la razón, sino que quiere -- mantenerla en su ámbito específico.

Para ello emplea incluso el pirronismo, pues esta corriente humilla las pretensiones de la razón. Por este motivo dirá en el Entrétien avec M. de Sacy:

"... Montaigne es incomparable para comprender el orgullo de aquellos que, fuera de la fé, - presumen de una verdadera justicia; para desengañar a los que se aferran a sus criterios, y que - creen encontrar en las ciencias verdades inquebrantables; y para convencer a la razón de su poca luz, y sus extravíos, de modo que es difícil, - cuando se hace un buen uso de sus principios, sentirse tentado de encontrar "contradicciones en -- los misterios..." (7)

Este es el sentido que tiene el fr. 391 y las afirmaciones y reflexiones que parecen dar al escepticismo la razón.

"El pirronismo sirve a la religión". Cuando Pascal se alegra de la humillación de la "soberbia razón", se refiere a la razón de los dogmáticos. Lo que le reprocha es su orgullo. Los dogmáticos creen poder alcanzar por medio de la razón, una explicación total, unas verdades absolutas, que les proporcionarán la comprensión de todo el Universo, incluyendo a Dios, en el caso - de que lo admitan. Por ello, para Pascal, el dogmático es un -- enemigo que hay que vencer, pues cree que la razón es capaz de - dar todas las soluciones, y que el hombre se basta a sí mismo. - En realidad el dogmático actúa como si pudiera prescindir de - Dios, incluso si lo integra en su propio sistema. En este sentido hay que entender la crítica que Pascal hace a Descartes.

"No puedo personar a Descartes: él hubiera querido, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios, pero no ha podido evitar darle un

capírotazo para poner al mundo en movimiento,
después de eso, no sabe que hacer de Dios". -
(fr. 77)

Así se explica que nuestro filósofo se alegre de la crítica que el escepticismo hace a las pretensiones dogmáticas. Según L'Entretien avec M. de Sacy (8). El ataque del escepticismo contra el dogmatismo es invencible, porque es la misma razón quien destruye sus propias pretensiones: a través de una argumentación racional el pirronismo destruye al dogmatismo. Las pretensiones de la razón son inalcanzables pues, como se muestra a lo largo de los Pensamientos, el hombre es un ser contradictorio, incapaz de comprenderse y de resolver el problema de su naturaleza. El hombre es un enigma para sí mismo, cuya solución no puede encontrar por sí solo, aunque tampoco pueda, por otra parte, dejar de interesarse, e incluso de angustiarse, por este problema. La solución debe de venir de fuera, es decir, - de Dios, que en su Revelación nos da la explicación que por - - nuestros propios medios no podemos alcanzar. Esta es, en definitiva, la posición que sobre la razón adopta el Pascal Apologista. ¿Podría encontrarse una explicación de esta actitud? Intentaremos buscarla a continuación.

2.3.- La perspectiva del Teólogo.-

Es en Pascal teólogo donde podemos encontrar la clave de estas consideraciones, aparentemente contradictorias, sobre la razón. La teología jansenista ofrece al trasfondo de estas tendencias que se presentan como inconciliables. Ofrecemos, por - ello, brevemente los grandes rasgos de esta doctrina.

La oposición fundamental que había que distinguirse en el jansenismo se centraría en la consideración siguiente: Antes de la caída original la naturaleza era íntegra y perfecta, por ello, la razón y la ciencia lo eran también: estaríamos así, ante un dogmatismo perfecto, pues la ignorancia no existiría. Paralelamente, la voluntad y la virtud serían también perfectas, pues no existiría concupiscencia, ni pasión, ni vicios. Pero, después de la caída, la situación se invierte: todo está corrompido en la naturaleza y, por ello, la razón está destinada a la ignorancia y al error. Del mismo modo, la voluntad está corrompida, por lo que surgen las pasiones y los vicios que desencadenan la concupiscencia.

El problema es que, estando totalmente corrompida la naturaleza del hombre, la caída deja subsistir su esencia, que es la de un ser dotado de razón. Este es el sentido del Fr. 439, que nos dice que el hombre no actúa por la razón, aunque es, -- por otra parte, su mismo ser. En la misma línea se mueven los frags. 412, 430, 294, 907. El fragmento 413, nos dice que la razón permanece siempre acusando la bajeza y la injusticia de las pasiones y alterando el reposo de los que se abandonan a -- ellas. Hay, por ello, que estimar a la razón "en cuanto que es la naturaleza del hombre"; así se expresa Pascal en el frag. - 404.

" La bajeza mas grande del hombre es la búsqueda de la gloria, pero ésta misma constituye la marca de su excelencia, pues por cualquier posición que tenga en la tierra, por cualquier comodidad y salud esencial que posea no se encuentra satisfecho, sino es estimado por los hombres. Considera tan grande la razón del hombre que por -- cualquier beneficio que tenga en la tierra no está contento, sino está situado también ventajosamente en la razón del hombre..."

La razón es, en definitiva, el principio de todas nuestras grandezas, tanto de las falsas como de las verdaderas. Pero la razón, esta prodigiosa potencia, fué reducida a un estado miserable por la caída; es grande por su naturaleza y baja por sus defectos. así se expresa Pascal en el frg. 365. La razón se encuentra esclavizada por la voluntad corrompida, por las pasiones, por el amor propio, la memoria, la costumbre, y la imaginación. Además se encuentra corrompida por sí misma, como lo demuestran las ignorancias que han sustituido a su luminosidad primitiva. La señal fundamental de su ceguera, es su ignorancia de Dios y de la moral; la razón es tan incapaz de determinar la esencia y existencia de Dios como de determinar las leyes de la moral. Así se nos dice. en el frag. 294, que, probablemente, hay leyes naturales, pero que no podemos conocerlas -- porque la razón corrompida ha llegado a corromperlo todo. Sólo le queda a la razón un tenue resplandor de su autor, afirma en el frag. 430. Somos tan incapaces de certidumbre como somos incapaces de dejar de desear la verdad, éste es el deseo, según nos dice el frag. 437, que se nos ha dejado para castigarnos y hacernos sentir de donde hemos venido.

"Deseamos la verdad y no encontramos mas que incertidumbre. Buscamos la felicidad y no encontramos mas que miseria" (frag. 437).

Este deseo de verdad y felicidad solo podrá ser colmado por Dios.

"Reconoced, pues, soberbios, que paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbécil; sabed que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición -- que ignorais: Escuchad a Dios". (fr. 434)

Dejemos de momento el trasfondo jansenista y destaquemos

que lo fundamental de los fragmentos que hemos referido, es que aparentemente, el Pascal teólogo y apologista olvida a la razón científica que en otros momentos ha sido exaltada por él, en su afán por humillar a la razón en sus pretensiones. Efectivamente, es lo que parece seguirse de sus afirmaciones:

"El hombre no es más que una criatura llena de error, natural e indeleble sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdad: la razón y los sentidos además del carecer ambos de sinceridad, se engañan recíprocamente..." (frag. 83)

Incluso encontramos un texto, dentro de los escritos científicos, en los que se afirma esta incapacidad del hombre para conocer la verdad. Se trata de Opúsculo de L'ésprit géométrique, donde se nos dice que el hombre no conoce naturalmente mas que la mentira y no debe negar todo aquello que le resulta incomprensible. Según la opinión de E. Baudin (9), Pascal como teólogo no aspira a ofrecer un criterio para distinguir la auténtica naturaleza y la verdadera razón, de la naturaleza depravada y de la razón impotente. Ello se debe, según este autor, a que un jansenista consecuente no podía resolver estas cuestiones, ya que se lo impedían su pesimismo y su idea de la naturaleza. Por ello, lo único que podía hacer Pascal era esquivar estos problemas. J. Laporte no es, por el contrario, de la misma opinión, y considera que el filósofo francés resolvió estos problemas adoptando a este respecto la misma postura que tomaron Anauld y Nicole (considerando que la razón científica escaparía a la corrupción original en la medida en que escapaba al dominio de la voluntad). Veamos lo que opina este autor para poder tomar una decisión con respecto a estas diferentes interpretaciones.

Según Laporte (10), Pascal no se enfrentó a la potencia -

de la razón humana en materia de "ciencias abstractas", matemática y física. Por el contrario, la razón es totalmente impotente en materia de metafísica y moral. Este hecho lo reconocía, por otra parte, E. Baudin, al distinguir en Pascal las vertientes científica y teológica. Para Laporte, en Pascal el valor de la física está garantizado por la experiencia, a la cual se une estrechamente, pues su fuerza demostrativa le parece -- irreprochable. El valor de la matemática, le está garantizado, por su parte, por la fuerza de las demostraciones. Si Descartes aspiraba, para la ciencia, a una certeza global, que sería -- también una certeza absoluta, Pascal, por el contrario, cree -- que sólo es posible conseguir certezas parciales y, por ello -- mismo, relativas. La corrupción de la inteligencia constituye para él, como para los teólogos de Port-Royal, según hemos visto depravación. Hay que señalar que la caída original no es, como lo era para algunos luteranos o calvinistas, una ruina absoluta del ser humano, ya que entonces el espíritu creado por Dios, primitivamente, sería sustituido por una esencia absolutamente perversa. Por ello, la depravación sería, así, una dirección errónea imprimida en nuestro ser. La voluntad es la facultad que dirige a las demás, a lo falso y a los vicios, no en cuanto a su capacidad, sino en su ejercicio; ya que toma como fin último del hombre a la criatura en lugar del Creador. Por ello, la inteligencia está corrompida sólo en cuanto que se subordina a la voluntad. Tomada en ella misma, como facultad de percibir las relaciones y de discernir los principios de lo verdadero, no es susceptible de disminución ni alteración, ya que se relaciona con el buen sentido o la luz natural. De aquí se sigue el hecho de que en las ciencias puramente especulativas o desinteresadas, cuyo objeto no tiene por sí mismo relación alguna con la concupiscencia, la razón no está condenada a la ceguera, (es el caso de la geometría o la física).

Por el contrario, la razón humana en lo que respecta al conocimiento de Dios y de su Ley está repleta de errores, ya --

que este conocimiento interesa directamente a la concupiscencia, cuya esencia es mantener el alma alejada del verdadero bien, es decir, de Dios. Creemos, en este sentido, que la conclusión de Laporte va por el camino acertado. E. Baudin, aunque distingue en principio, los diversos dominios a los cuales se enfrenta -- Pascal, no sabe ver luego correctamente las interrelaciones entre los distintos ámbitos. Consideramos, por ello, que no hay que dicotomizar las diferentes tendencias del pensamiento pascaliano, sino conseguir síntesis que las integre a todas. Las precisiones que hicimos con respecto a l'ésprit de finesse y el espíritu geométrico (11), nos aclaran algunos de estos problemas, pues recordemos que ambos dominios se correspondían a la distinción del ámbito de vida y el ámbito de la ciencia. Por ello, la credibilidad de la razón, en el filósofo francés, se refiere al dominio de la ciencia, que sólo explica, consecuentemente, una parte de la realidad; en lo demás, vimos como l'ésprit géométrique debía subordinarse al l'ésprit de finesse. El supuesto irracionalismo de Pascal no tiene lugar en el ámbito de las ciencias, pero sí en el de la vida. Este último es para él fundamental, en cuanto que nos va a conducir a la necesidad de Dios y a la fe como solución última. Ahí la razón ha de humillarse y someterse.

Para finalizar este apartado del Pascal teólogo, recordemos que las relaciones entre la razón y la fe ha sido un problema planteado desde diversas perspectivas a lo largo de la historia. El núcleo central de esta cuestión ha estado en el intento de determinar el grado de accesibilidad de las verdades reveladas al espíritu humano, pues la razón que se cuestiona es -- el mismo espíritu humano, considerado en toda la amplitud de -- sus facultades y de sus conocimientos.

Quizá será conveniente señalar las diversas posturas que, en términos generales, se han adoptado sobre esta cuestión. De este modo podremos comprender el planteamiento del cual parte --

el Pascal-teólogo. Podrían distinguirse, entre otras, tres posiciones:

- 1º.- Se considera que la razón puede demostrar la verdad de -- los dogmas de fe.
- 2º.- La razón puede mostrar su falsedad.
- 3º.- La razón, aún considerando los dogmas de fe fuera de su -- alcance, puede, sin embargo, demostrar su credibilidad y la necesidad de creerlos bajo la autoridad de la Revela-- ción divina.

De estos tres tipos de racionalismos, el primero es el -- que se atribuía a S. Anselmo y a Abelardo. Pascal combatió fir-- memente esta concepción, que en su vida conoció encarnada por -- el señor de Saint Ange: Jacques Fouton. Este antiguo capuchino había publicado una obra, donde pretendía eliminar todo misterio del cristianismo, para resolver el conflicto entre la razón y la Fe. Cuando quiso exponer sus ideas en Ruan, se encontró con -- contradictores encarnizados: Pascal y sus amigos. Después de -- muchas discusiones, obtuvieron una retractación de S. Ange, y -- éste no pudo tomar posesión de un beneficio que pretendía. El -- rechazo por parte de nuestro filósofo, de esta primera posición, queda claro. En definitiva, se trata de combatir ese raciona-- lismo teológico, que asigna a la razón el poder de demostrar -- científicamente verdades sobrenaturales.

La segunda clase de racionalismo se refiere al racionalis-- mo antiteológico, que se confiere el poder de demostrar cientí-- ficamente la falsedad de las verdades sobrenaturales, y mostrar, así, el absurdo de toda creencia y toda Revelación. Esta posi-- ción, la conoció Pascal a través de los libertinos, que fre -- cuentó en las reuniones de salón, numerosas en su periodo munda-- no. A estos les reprochaba nuestro pensador el utilizar la mis--

ma medida, el mismo procedimiento, para cuestiones tan diferentes como pueden ser el orden la ciencia y el orden de la fe y - la creencia.

Frente a estas dos posiciones, la postura de Pascal es la de un antirracionalista. Antirracionalismo que motivó los ataques mas radicales a los partidarios de la razón, que exasperó a Voltaire y a los filósofos del siglo XVIII. que se esforzaban, a través de un racionalismo constructivo, en sustituir la fe por el deísmo.

Y llegamos así a la tercera postura. En esta posición se postula que la fe, aunque superior a la razón, no es contraria a ella. Según ello pueden mostrarse la racionalidad de los fundamentos de la fe; la necesidad que tenemos de creer. Y esta es la concepción que, sobre este punto, profesa nuestro pensador.

Si se admite a priori que la razón humana es juez de todo, la Revelación, con su contenido misterioso, es algo imposible.- Ese es el sentir del libertino. Por este motivo, a todos los discursos del Apologista, el incrédulo opondrá y argüirá que si una cosa es imposible, es innecesario preguntarnos si es. Del mismo modo que es absurdo el pretender imponer algo a un ser cu ya razón es su esencia y constituye su dignidad, es necesario que la misma razón juzgue falso el principio en virtud del cual se erige por encima de todo. La razón, siguiendo su propio desarrollo, ha de llegar, en cierto modo, a negarse a sí misma.

Ahora bien, el problema de determinar las formas y el alcance de la razón, de resolver las cuestiones relativas al conocimiento y a su certeza, es tarea no del teólogo, del apoloquista o del sabio, sino del filósofo. Como teólogo, Pascal se limitó a subrayar el problema de la fe y de la creencia en general, y la necesidad de someterlas a crítica. Por ello, tomó -

en cuenta las cuestiones planteadas por los pirronianos que tan rápidamente había despachado Descartes ; pero, en definitiva, - Pascal como sabio, controversista o teólogo, no hace más que -- plantear problemas, que el filósofo tendrá que resolver.

2.4.- La perspectiva del Filósofo.

J. Russier señaló la dificultad que existe para valorar, - en su justa medida, el pensamiento filosófico de Pascal, el hecho de que sus aserciones se encuentren en el marco de una Apología: "Corremos el riesgo de perder el verdadero pensamiento - de Pascal, si tomamos por una demostración y la ponemos en forma de tal, lo que es más bien una táctica, y si, para insertarla dialéctica pascaliana en los marcos ordinarios de nuestras - discusiones filosóficas, tratamos como aislables observaciones - sobre el conocimiento humano que sólo pueden aclararse, según - Pascal, por una visión de conjunto sobre el destino humano"(12).

Por nuestra parte, creemos que dicho peligro puede, parcialmente, salvarse con la distinción, que hemos seguido, de -- las diversas perspectivas desde las cuales nuestro pensador --- aborda una misma cuestión. Por este motivo, hemos reservado como última la perspectiva del filósofo, para no exclusivizar y - generalizar su aplicación al conjunto del proyecto pascaliano.- A partir de aquí, podemos comprender el sentido de los textos y fragmentos pascalianos, que conducirán a su tesis filosófica -- mas original y central: El último paso de la razón es el de reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan.

"El último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Es débil si no alcanza a conocer esto. Y si las cosas naturales la sobrepasan, ¿ que diremos de las sobrenaturales" (fr. 267)

Esta es la idea crucial de todo el pensamiento filosófico pascaliano: la necesidad de establecer los límites de la razón. Es la misma razón quien, en su libre ejercicio, ha de constatar su verdadero alcance y frenar sus aspiraciones desmedidas, porque, de un modo paradójico, acontece que esos deseos desmedidos de la razón se deben a impulsos y pretensiones de raíz no racional: el orgullo, la soberbia, el afán por dominarlo todo, por someter toda la realidad a la medida humana. Por ello, cuando el hombre se encuentra con hechos y principios inexplicables, niega su existencia o validez, porque, de lo contrario, tendrá que reconocer su propia impotencia. Así es preciso saber determinar cual es la verdadera fuerza de la razón para situar al hombre en su justo término.

" Sumisión . Es menester saber dudar donde hace falta, asegurar donde hace falta, someterse donde hace falta. Quien no procede así no comprende la fuerza de la razón.- Hay quienes van en contra de estos tres principios, o asegurando todo como demostrable, sin conocer su demostración o dudando de todo, sin saber donde es menester someterse, o sometiéndose a todo, sin saber donde es preciso juzgar.

Pirromiano, geómetra, cristiano: duda, seguridad sumisión" (fr. 268).

Según señala Brunschvicg (13), Pascal había escrito antes:

"Hay (que tener estas tres cualidades pirroniano, geómetra, --- cristiano sumiso); y ellas se conjugan y se armonizan dudando -- donde) hace falta (asegurando) donde hace falta sometiendo!" - La copia añadía: "geómetra, cristiano, duda, seguridad, sumisión".

Quizá esta última redacción muestra mas claramente aún el verdadero pensamiento pascaliano, ya que puede verse un deseo - personal por saber integrar estas tres dimensiones. En la segunda redacción se matiza ese tono mas íntimo, aunque también - persiste. No es de extrañar que hayamos encontrado un Pascal - escéptico, un Pascal geómetra y un Pascal cristiano. Nuestro - pensador quería ser los tres, lo original y específico de él es que pretende conjugar vertientes que pueden parecer, en principio, difícilmente conciliables. En él su dimensión escéptica - equilibrará su vertiente dogmática de científico, y esta situación creada posibilitará que quede libre el acceso hacia la --- trascendente, hacia la que supera a la razón, como decía el fr. 267. El uso de la misma razón, su correcto funcionamiento, implica el reconocimiento de lo que la sobrepasa, de lo que nunca podrá someter a análisis lógicos, a deducción y a razonamiento. Según la Respuesta de Pascal al P. Noël:

"Reservamos para los misterios de la fe, que el mismo Espíritu Santo ha revelado, esa sumisión de espíritu que conduce nuestra creencia a misterios ocultos a los sentidos y a la razón". (14).

De acuerdo con Brunschwig (15), hasta el mismo Charron habría podido encontrar Pascal ecos de esta actitud. Charron aún considerando que "el verdadero oficio del hombre, su mas propio y natural ejercicio, su mas digna ocupación, es la de juzgar", - reserva "las verdades divinas que nos han sido reveladas; las - cuales hay que recibir con toda humildad, y sumisión, sin entrar en su discusión". (16)

El escepticismo, el dogmatismo y la actitud de sumisión a la autoridad, no son en realidad contradictorias. Son tres actitudes intelectuales perfectamente complementarias, cada uno tiene su dominio que le es propio; es por ello perfectamente -- conforme a la razón tomar cada una de estas tres actitudes según el sujeto que se trate. El verdadero cristianismo ha de -- ser conforme a la razón, incluso cuando se somete a la autoridad, puesto que esta sumisión está de alguna manera dictada por la razón, mas particularmente "por la conciencia que la razón posee de sus propias limitaciones".

" San Agustín- La razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en las que se debe someter.

Es, pues, justo que se someta cuando juzgue que debe someterse" (fr. 270).

En este texto Pascal presenta una idea de S. Agustín que debía ser muy considerada en los medios jansenistas, ya que la encontramos retomada en la Lógica de Port-Royal, donde se nos da, además, la referencia exacta del texto agustiniano.

"Si se compara conjuntamente las dos vías que nos hacen creer que una cosa es, la razón y la fe, es cierto que la fe supone siempre alguna razón, pues, como dice San Agustín en su carta 122, y en muchos otros sitios, no podríamos llegar a creer lo que está por encima de nuestra razón, si la misma razón no nos hubiere persuadido que hay cosas que hacemos bien de creer, aunque no seamos aún capaces de comprenderlas" (17)

Vamos a precisar, ahora, los distintos ámbitos de reali--

dad que sobrepasan a la razón, y que llevaron al Pascal filósofo a postular la necesidad que tiene la razón de sobrepasarse a sí misma y de abrirse a la fe.

2.4.1.- La metafísica.

Por lo que hemos visto, en las distintas perspectivas anteriores, parece que el orden propio de la razón está constituido por todo cuanto es objeto de aprehensión empírica o de inferencia deductiva. En esos casos, a pesar de su debilidad, la razón tiene validez para el conocimiento. Pero como señala J. -- Perdomo, "pesa sin embargo, sobre ella una limitación objetiva: la imposibilidad de abarcar de toda la realidad" (18). La limitación absoluta de la razón, puede apreciarse claramente en el ámbito del conocimiento metafísico. La razón no puede explicar los primeros principios ni las últimas causas, ni puede captar sola por sí, el problema de Dios, o del alma. De acuerdo con J. Laporte (19), la razón, sobre estas cuestiones, parece conducir inevitablemente a tales contradicciones, que parecen anticiparlo que serán las antinomias Kantianas.

Veamos, por ejemplo, cuales son las conclusiones a las -- que ha llegado la filosofía sobre el alma.

"Puesto que es preciso reconocer que esta bella filosofía no ha adquirido nada de cierto de un trabajo tan largo y tan tenso, puede ser al menos -- el alma se conozca a sí misma. Escuchemos a los -- doctos del mundo acerca de este asunto ¿ que han -- pensado de su sustancia ?. ¿ Han sido mas felices -- al localizarla ?. ¿ Que han hallado sobre su ori--

gen, su duración y su partida ?.

¿Será pues, que el alma es todavía un tema demasiado noble para sus débiles luces ?.

Descendamos hasta la materia. Veamos si sabe de que está hecho el propio -- cuerpo que ella anima y los otros que contempla y mueve a su antojo. ¿Que saben de esto esos grandes dogmáticos que nada ignoran ?.

(fr. 73)

Para nuestro pensador la filosofía ni siquiera ha sido capaz de alcanzar un conocimiento firme sobre el alma: el alma no puede conocerse a sí misma. Los filósofos no han podido ponerse de acuerdo sobre su localización, origen o duración. Y esto no se debe a que el alma sea un tema difícil o impreciso; tampoco sobre la materia, la filosofía y la razón, han podido dar -- una explicación definitiva. La razón parece mostrarse incapaz para determinar la naturaleza espiritual del alma, a pesar de -- que "no está perfectamente claro que el alma sea material". (fr. 221), y parece, por el contrario, manifiesto que "toda la dignidad del hombre consiste en el pensamiento" (fr. 146, 339, etc). Y es que, cuando tratamos el problema de la inmortalidad del alma, la respuesta sólo puede venir, según nuestro pensador, de -- la fe de la Religión y no de la demostración filosófica. Ello se debe a nuestra propia constitución, porque "lo que completa nuestra impotencia para conocer las cosas es que ellas son simples en sí mismas y que nosotros estamos compuestos de dos naturalezas opuestas y de distinto género, de alma y de cuerpo" (fr. 72).

Este es el motivo que, para Pascal, explica el hecho de -- que casi todos los filósofos comprendan las ideas de las cosas -- "y hablen de las cosas corporales espiritualmente y de las espirituales corporalmente" (fr. 72). De este modo, si somos simplemente materiales, no podemos conocer nada (no hay nada tan --

inconcebible como decir que la materia se conoce a sí misma), y si estamos compuestos de espíritu y materia, no podemos conocer perfectamente las cosas simples, espirituales o corporales.

Y si esto es lo que ocurre con respecto al conocimiento del alma, otro tanto hay que decir por lo que se refiere a la existencia de Dios. Para nuestro autor las pruebas metafísicas sobre la existencia de Dios son rechazables, ya que, según la Biografía de su hermana Gilberta (20), consideraba que estaban demasiado alejadas del razonamiento ordinario de los hombres. Ello suponía que no todo el mundo era capaz de llegar a esas deducciones, y, de otra parte, incluso los que conseguían formularlas no hacían gran uso de ellas. La demostración racional de la existencia de Dios, no es un modo válido para llegar a Dios, y ninguna de las diferentes pruebas que se han presentado han sido aceptadas universalmente.

"Prefacio.- Las pruebas metafísicas de Dios están tan lejos del razonamiento de los hombres, y tan implicadas, que impresionan poco, y aún cuando eso sirviera a algunos, no serviría mas que durante el instante en que ven esta demostración; pero una hora después temen haber equivocado". - (fr. 543).

Pero el principal motivo que lleva a Pascal a oponerse a las pruebas metafísicas de Dios es porque las considera "inútiles y estériles y esto se debe, por una parte, a que considera que es difícil encontrar argumentos en la naturaleza que convengan a los ateos endurecidos, y por otra parte, porque el Dios que Pascal intenta encontrar es el de los cristianos, el Dios de la Salvación. Y este Dios no es sólo autor de las verdades geométricas, como sería el Dios de los paganos, sino que "llena el alma y el corazón de los que El posee" (fr. 556). Dejemos -

aquí apuntada esta preocupación pascaliana, de la que hablaremos mas detenidamente al abordar el problema de la fe y del - - "Dios sensible al corazón". Lo que en este punto nos interesa es subrayar el fracaso de la metafísica al intentar presentar demostraciones de la existencia de Dios que intentan ser absolutamente válidas y convincentes. Para aquellos que no tienen fe, que sólo tienen su razón, es ingenuo creer que con sus propios medios serán capaces de encontrar en esas consideraciones algo distinto a la oscuridad y las tinieblas (fr. 242).

Esta es la posición del autor de los Pensamientos sobre las pruebas metafísicas de Dios, por ello, según señala Laporte (21), no puede mantenerse, como lo han hecho algunos intérpretes, que Pascal... en el fr. 469, retomara la prueba cartesiana de a contingencia mentis. El núcleo de esta prueba está en la relación que se establece (a través del principio de causalidad) entre el espíritu humano, cuya contingencia es constatada, y el ser Necesario, por el cual se explica la existencia del "espíritu humano. Analicemos este fragmento y veamos si efectivamente hay una prueba metafísica de la existencia de Dios, lo cual supondría una aceptación implícita, por parte de Pascal, de la metafísica y del poder de la razón para demostrar la existencia del Ser Necesario.

" Siento que puedo no haber sido, pues el yo consiste en mi pensamiento, por tanto yo -- que pienso. no habría existido si mi madre hubiera muerto antes de haber yo nacido; luego -- no soy un ser necesario. No soy tampoco ni -- eterno ni infinito, pero me doy cuenta de que hay en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito" (fr. 469).

Según nos indica Laporte (22), en este fragmento no puede verse una relación causal, ni siquiera un razonamiento en senti

do estricto. Efectivamente, hay que observar que nos encontramos con dos afirmaciones que contrastan; una y otra reposan en una especie de intuición o incluso de sentimiento:

" Siento que puedo no haber sido... luego (es manifiesto que luego, aquí; equivale a: es de decir) no soy un ser necesario... "Pero me -- doy cuenta, que hay en la naturaleza un ser - necesario eterno e infinito" (fr. 23).

El intérprete francés considera que el hecho de que Pascal recuerde argumentos tradicionales, no supone que conscientemente se adhiriera a ellos.²³ Esto concuerda con lo que el autor de los Pensamientos establece en otros fragmentos: él nunca afirmó que dichos argumentos fueran falsos o sofísticos, sino simplemente que no tenían esa evidencia, ese carácter absoluto de resolver definitivamente la cuestión que sus autores reivindicaban. Para nuestro pensador, y tal como señala el fr. 230, es - incomprensible que Dios exista, e incomprensible que no exista; que el alma exista con el cuerpo, que no tengamos alma, que el mundo haya sido creado, que no lo haya sido; que el pecado original exista y que no exista. La razón se encuentra, aquí, suspendida entre dos extremos, y se muestra incapaz para resolver - esos problemas metafísicos.

Según el fr. 233. el argumento de la apuesta, la razón no puede decidir si Dios es o no. Esto se debe a que el estado -- propiamente humano es la oscuridad.

" He ahí lo que veo y lo que me perturba. Miro a todas partes, y no veo mas que oscuridad. La na turaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda e inquietud. Si no viera en ella nada que denotara su divinidad, me determinaría por la ne gativa; si viera por todas partes las huellas de

un Creador, reposaría en paz en la fe. Pero, viendo demasiado para negar y demasiado poco como para asegurarme, estoy en un estado lamentable, y en el que he deseado cien veces - que, si un Dios la sostiene, que ella lo demuestre sin equívoco; y que si las señales que nos ofrece son engañosas, las suprima del todo: - o nada, a fin de que vea que partido debo seguir" (fr. 229).

La existencia de Dios es un problema ante el cual Pascal se encuentra tan incapaz para llegar a una demostración racional convincente, que no duda en equipararlo con el problema de la Trinidad, tradicional misterio inaccesible e incomprensible para la razón humana, al cual podemos llegar solo por fe y revelación. En el fr. 556 afirma el autor de los Pensamientos:

"... yo no intentaré aquí probar por medio de razones naturales, ni la existencia de Dios, - ni la Trinidad, ni la inmortalidad del alma, - ni nada de esta naturaleza: no solamente porque no me sentiría lo bastante fuerte como para encontrar la naturaleza con que convencer a los ateos endurecidos, sino también porque este conocimiento, sin el de Jesucristo, es - inútil y estéril..."

La postura del filósofo francés sobre las posibilidades - de la razón para afrontar dos temas metafísicos: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, es, en resumidas cuentas, la siguiente:

12.- Para ambos problemas pueden hallarse pruebas en pro y en contra. La razón, por ello, se encuentra suspendida en--

tre dos extremos.

- 29.- Por este motivo, la razón se encuentra sumida en la oscuridad.
- 39.- Son problemas sólo comprensibles a través de la fé.
- 49.- Aún en el caso de que pudieran encontrarse pruebas metafísicas, estas nos situarían en el plano del deísmo y no en el del Dios de la salvación.

En definitiva, sobre estas cuestiones, la razón no puede determinar nada. Pero aún no han terminado los problemas que muestran la incapacidad de la razón. Un ámbito mas hay que señalar: el de la Moral.

2.4.2.- La Moral.

No es extraño que para Pascal la moral sea una dimensión que escapa también al poder de la razón. Efectivamente, si tenemos en cuenta cuales son los conocimientos que implícitamente se requieren para resolver el problema moral: el Supremo Bien y el alma humana, puede comprenderse que, si sobre estas cuestiones no puede llegarse a una conclusión absolutamente válida, -- tampoco pueden solucionarse racionalmente los problemas morales específicos.

" Es indudable que el alma es mortal o inmortal". Esto debe introducir una diferencia fundamental -- en la moral, y, sin embargo, los filósofos han -- conducido a su moral independientemente de esto.- Piensan como pasar un rato..." (fr. 219).

El problema de la inmortalidad del alma no es algo que -- pueda plantearse sin afectar a la moral. Según él, si para nosotros está claro que no todo va a acabar con la muerte, entonces no tiene sentido el no llevar una vida moral en consecuencia.

De acuerdo con el Factum pour les curés de Paris (24), la verdadera moral debe tener por principio la autoridad divina y como fin la caridad; la moral humana, por el contrario, tiene -- por principio la razón y como fin la concupiscencia y las pasiones de la naturaleza.

Además, para el autor de los Pensamientos, si la razón se muestra incapaz para resolver el problema de la inmortalidad -- del alma, tampoco puede solucionar la determinación del Bien Su premo.

"...El uno dice que el soberano bien está en la virtud, el otro lo pone en la voluptuosidad, el otro en seguir la naturaleza, el otro en la verdad: Felix qui potui rarum cognoscere causas, el otro en la ignorancia total, el otro en la indolencia, los otros en resistir a las apariencias, el otro en no admirar nada nihil mirari propers una quae possit facere et servare beatum.-- y -- los valerosos pirronianos en su ataraxia, duda y eterna suspensión. Y otros, mas sabios, no -- lo pueden encontrar, ni siquiera deseándolo. -- ¡ Pues si que estamos bien pagados !..." (fr. - 73).

La razón humana no ha podido alcanzar sobre esta cuestión nada que fuera absolutamente cierto: "El hombre sin la fe no -- puede conocer el verdadero bien, ni la justicia" (fr. 425). El fracaso de la razón por conocer el verdadero Bien resulta inclu

so provechoso para la fé: "Es bueno estar cansado y fatigado -- por la inútil búsqueda del verdadero bien, a fin de tender los brazos al liberador" (fr. 422). Desde un punto de vista humano no cabe mas postura que el relativismo moral. Este es la concepción que implícitamente mantiene nuestro filósofo.

" Las únicas reglas universales son las leyes del país en las cosas ordinarias y la mayoría en las demás ¿De dónde procede eso ?. de la fuerza que en ello hay.

Y de ahí viene que los reyes, que por -- otra parte tienen la fuerza, no sigan a la mayoría de sus ministros.

Sin duda, la igualdad de bienes es justa, pero no pudiendo hacer que sea forzoso el obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo el obedecer a la fuerza. No pudiendo fortalecer la justicia, se ha justificado la fuerza, a fin de que el justo y el fuerte se uniesen y que fuera posible la paz, que es el fuerte se uniesen y que fuera posible la paz, que es el soberano bien" (fr. 299).

Podríamos preguntarnos: si las concepciones pascalianas -- sobre la justicia y la moral proceden de las observaciones sobre lo que ocurre con las leyes humanas, ¿ qué papel desempeña ahí la razón ?. Así llegamos al punto que nos interesa aquí. -- Para nuestro pensador "existen, sin duda, leyes naturales, pero esta bella razón corrompida ha corrompido todo" (fr. 294). Esta frase significa que nuestra inteligencia no sabe ya discernir aquello, que en principio, estaba a su alcance. Aunque no cabe la menor duda de que hay unas costumbres más conformes con lo que deba ser la justicia esencial que otras, lo que parece -- estar claro es que, si los hombres se acercan, a veces, a la auténtica justicia, se debe más al azar que a la razón.

"El pirronismo es la verdad. Porque después de todo, los hombres, antes de Jesucristo, no sabían -- donde estaban, ni si eran grandes o pequeños. Y los que han dicho lo uno o lo otro no sabían nada y adivinaban sin razón y por azar. E incluso erraban -- siempre al excluir lo uno a lo otro.

Quod ergo ignorantes quaeritis religio annuntiat vobis" (fr. 432) .

Según señala Laporte (25), sabemos que, para sus observaciones sobre las leyes humanas y la justicia, Pascal utilizó -- sus lecturas sobre Montaigne. Lo que, de acuerdo con el intérprete francés, suele conocerse menos, es que este tema había -- sido desarrollado ya por teólogos agustinianos. al referirse a los pecados de ignorancia y a la gracia suficiente universal. -- Ciertamente, a través de dichas concepciones, estos teólogos -- subrayan la necesidad que tiene el hombre de la gracia divina -- para salir del estado de oscuridad y perdición. La diversidad y multiplicidad de costumbres humanas muestra la tendencia que tenemos hacia conductas que pueden ser reprobables. Del mismo modo, esta diversidad pone de manifiesto la impotencia que tiene el hombre para conocerse, comprenderse y actuar por sí mismo. No hay ninguna moral universalmente válida, en todo lugar y en todo tiempo. La razón se muestra incapaz para fundar la moral y para resolver problemas metafísicos. Por eso, podemos comprender, ahora mejor, por que la concepción filosófica pascaliana de la razón va a consistir en afirmar: "el último paso de la razón es el reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan" (fr. 267). El auténtico poder, función, e importancia de la razón, consiste en reconocer el orden de verdad y conocimiento que la supera".

" San Agustín: La razón jamás se sometería si no juzgara que hay casos en que debe someterse. Así, pues, es justo que se someta cuando cree-

que debe hacerlo" (fr. 270).

De acuerdo con E. Béguin (26), las controversias originadas sobre el supuesto racionalismo o irracionalismo de Pascal - podrían resolverse si se tuviera en cuenta la perspectiva, la intención primaria que nuestro autor tiene al escribir. Según este intérprete francés, el autor de los Pensamientos, siempre escribe en función de una situación dada y para un determinado hombre, al que quiere conducir por el mejor camino al término previsto. Las contradicciones se aclaran al considerar que Pascal no plantea los problemas de un modo abstracto, absoluto; -- "en ninguna parte deja aparecer el deseo de elaborar una teoría del conocimiento, sólo le interesa alcanzar una práctica de la acción persuasiva" (27).

Pascal no es tanto un enemigo de la auténtica razón como de los que la adoran, de los que no recogen la multiplicidad y diversidad de ámbitos que integran la realidad. Según Sciacca (28), la razón cuyos límites señala el autor de los Pensamientos es siempre la razón tal como la entiende Descartes. Pascal como geómetra conoce todo el poder y los límites que tiene esta facultad. Ella sólo capta un aspecto de la verdad, el que menos interesa realmente al hombre. La razón en la conciencia de su insuficiencia conquista su propia autenticidad. La ciencia que pretende poderlo todo es semiciencia, la filosofía que pretende guiar el mundo con la sola razón abstracta, es semifilosofía. A esta ciencia y a esta filosofía les falta la conciencia de un pensamiento, que es más que el pensamiento abstracto, y frente al cual esta debe ceder. El reconocimiento de los límites de la razón conducen a un enriquecimiento del conocimiento humano, que no es producto solo de la razón, sino de un proceso ascendente que conduce hasta el corazón.

Con todo lo dicho, ¿como se pone en práctica, como se manifiesta, desde la perspectiva del Pascal filósofo, esa razón -

qué, aún reconociendo sus límites, tiene un uso positivo ?. --
¿Dónde se ejemplifica y se utiliza esa razón en filosofía ?. La
razón que manifiesta filosóficamente su poder y sus límites es-
la razón de los efectos. Según J. Chevalier, "la razón lógica en
Pascal sustituye la razón de los efectos: o mas exáctamente, su
bordina la razón lógica a la razón de los efectos por un camino
totalmente contrario al del idealismo hegeliano, y que anuncia-
ba ya la dialéctica platónica. En otros términos, dice en sus-
tancia Pascal, hay en la realidad efectos de los que hay que --
dar razón: la tesis que suministra la razón de los efectos, por
muy incomprensible que parezca a la razón lógica, es la verdade
ra, porque es conforme a lo real y da razón de ello. Los con--
ceptos que son obra del hombre deben dejar paso a los hechos --
que son obra de Dios y que se imponen al hombre" (29). Para --
Pascal no hay que deducir a partir de un punto de partida o --
principio, sino que hay que saber dar significación a unos he--
chos. Vamos, a continuación, a tratar el significado de esta -
"razón de los efectos".

3.- La razón de los efectos.-

Ante todo hay que comenzar por analizar el sentido de es-
ta expresión. De acuerdo con J.M. Harrington (30), "la palabra
"efecto", ante todo, parece referirse a un fenómeno visible, a-
cosas o acontecimientos que se manifiestan directamente a los -
sentidos. Algunos efectos pueden requerir una explicación que-
sería la "razón de los efectos". Según este mismo intérprete,--
la palabra "razón", parece referirse, en este contexto, a una -
verdad sutil, subyacente, que podrá dar cuenta de un conjunto -
de verdades simples y evidentes, pero que, sin embargo, no pue-
den conjugarse o congeniar con facilidad.

Por su parte, J. Molino (31) señala que la expresión raison des effets pertenece al lenguaje técnico de la filosofía natural, de la nueva física (tal como se encuentra en Descartes y Hobbes, entre otros). Los efectos son algo que tiene razón de ser y, a veces, tienen que verse como símbolo de otra razón oculta. Efectos discordantes o semejantes pueden ser figuras de semejanzas y discordancias mas profundas. La "razón de los efectos" sería difícil de alcanzar, pero puede iluminarnos y aclararnos lo que antes no comprendíamos. Dejando ya precisiones terminológicas, pasaremos a comentar los fragmentos que versan sobre esta cuestión.

"Razón de los efectos".

"Es menester tener un pensamiento propio, y juzgar todo según él, hablando, sin embargo, como el pueblo" (fr. 336).

En este fragmento, en el que se resume que es la "razón de los efectos", pueden señalarse diversos aspectos interesantes. En primer lugar, y tal como indica Harrington (32), al comienzo de la frase se señala que el enunciado es un imperativo: es menester (il faut avoir). Nos es necesario, es un deber, - podríamos decir, tener un pensamiento propio. Recordemos que para Pascal el principio de la moral consiste en trabajar y esforzarse en pensar bien (fr. 347). De este modo, podremos alcanzar esa verdad que se nos presenta primariamente oculta. A través del esfuerzo de la inteligencia y voluntad humanas puede conseguirse la pensée de derrière. El intérprete inglés asimila con acierto la pensée de derrière, que es capaz de alcanzar esa verdad oculta y compleja, con la raison des effets. Desde otra perspectiva, Perdomo (33), considera que el concepto de "razón de los efectos" puede aplicarse, en cierto modo, al de la razón práctica, si bien con un sentido diferente al escolástico y al kantiano. No obstante, antes de interpretar, es ne-

cesario precisar en que consiste esa razón de los efectos que - se nos presenta como pensée derrière la tête.

Ante todo, hay que advertir que la raison des effets, opera a través de la "rotación continua del pro y del contra"; a través de ese procedimiento se oscila entre proposiciones extremas que sólo de un modo aproximado continen la verdad. Porque la verdad es, como vimos, compleja, profunda, está frecuentemente oculta, y de ahí que solo una minoría humana pueda alcanzarla (en cuanto objeto de un pensamiento llamado pensée de derrière). A través de la "razón de los efectos" podremos juzgar de todo, aunque en realidad hablemos como el pueblo. En el fr. -- 337, nuestro filósofo pone un ejemplo de como podemos llegar a una "razón de los efectos", es decir, a una explicación de la realidad que, a través de una rotación continua del pro al contra, nos lleve a hablar y a opinar como la mayoría, aunque por otros motivos distintos.

"Razón de los efectos.

Gradación. El pueblo reverencia a las personas de alta cuna, Los medio inteligentes los desprecian diciéndole que el nacimiento no es un privilegio de la persona, sino del azar. Los inteligentes los honran, no por el pensar del pueblo, sino por su propio pensar. Los devotos, que poseen mas celo que ciencia, los desprecian a pesar de esa consideración que los hace ser honrados por los inteligentes, porque juzgan con una nueva luz que la piedad les da. Pero los perfectos cristianos los honran con otra luz superior.

Así, las opiniones se van sucediendo en favor o en contra, según sea la luz que se tenga" (fr. 337).

El problema concreto que se discute es el honor o reverencia que el pueblo rinde a las personas de alta cuna. El efecto que debe de explicarse, es la diferencia que existe entre la --tendencia general que hay por honrar a las personas en función de algo que depende del nacimiento, es decir, del azar; y la --tendencia, menos extendida, por la que se considera que los honores deben rendirse sólo a aquellos que se lo han merecido. La razón que explica por que se tiene una u otra postura está en la luz interior. según la cual se juzga de las cosas.

Según se formula en el comienzo del fragmento, existe una gradation. entre las diversas opiniones. En el primer nivel, se encuentra el pueblo, cuya actitud es honrar a las personas de posición alta. En un segundo lugar, los semi-hábiles criticarían semejante opinión y presentan sus motivos: es absurdo reverenciar a alguien cuya posición se debe al azar y no a su propio -esfuerzo. Pero, de nuevo, se contradice una opinión, esta vez por los hábiles, que se encontrarían en el tercer grupo presentado por nuestro filósofo. Estos son capaces de tener su propio pensamiento, aunque aparentemente opinen como el pueblo. -- Los devotos, situados en cuarto lugar, al tener una perspectiva general diferente a los hábiles y a través de la cual juzgan -del resto de las cosas, critican los motivos que arguyen los anteriores. Por último, se encontrarían los cristianos perfectos, estos sobrepasan a los devotos, pues poseen ya una luz espiritual superior, y están de acuerdo con los hábiles y, a su vez, -con el pueblo. La graduación consiste en una relación entre -- los cinco estratos señalados, en virtud de la cual podría decirse que el tercero (los hábiles) estaría por encima del primero - (el pueblo), el cuarto (los devotos) por encima del segundo - - (los semi-hábiles), y por último el quinto estaría, a su vez, -por encima del tercero. Con todo ello en definitiva, las cinco opiniones se reducen a dos consideraciones contrarias. Lo -importante del fragmento es que subraya claramente como los diversos grados de conocimiento que podemos obtener se deben a la

luz, la perspectiva diríamos nosotros, desde la que nos enfrentamos y vislumbramos el problema. El fr. 328, completa el sentido del que acabamos de transcribir.

"Razón de los efectos.

Cambio continuo del pro al contra.

Hemos demostrado, pues, que el hombre es vano por la estima que tiene de cosas que no son en absoluto esenciales, y todas estas opiniones están destruidas.

Hemos demostrado después que todas estas opiniones son muy sanas, y que así, al estar todas -- esas vanidades perfectamente fundadas, el pueblo no es tan vano como se dice, y de este modo hemos destruido la opinión que destruía la del pueblo.

Pero es preciso destruir ahora esta última proposición y demostrar que sigue siendo siempre verdad que el pueblo es vano, aunque sus opiniones sean sanas, ya que no ve donde está la verdad, y poniéndola donde está, sus opiniones son siempre muy falsas y muy malsanas".

El renversement du pour au contre, alude al proceso en -- virtud del cual nos situamos entre dos posiciones contrarias, -- en un vaivén continuo que nos lleva de una a otra. Cada una de ellas tiene una parte de verdad, y la luz interior será la responsable de que nos inclinemos en una opción u otra. En el fr. 328, el cambio continuo del pro al contra aparece mas esquemáticamente y resume el proceso señalado en el fragmento anterior.-

El proceso podría resumirse del siguiente modo:

- 1º.- Se establece una tesis en función de unas razones: El hombre es vano por la estima que tiene de cosas que no son - en absoluto esenciales.
- 2º.- Se presenta la antítesis: El pueblo no es tan vano como - dice, pues sus opiniones son muy sanas. Se destruye así - la opinión que destruía la del pueblo.
- 3º.- Se destruye la proposición anterior y se afirma parcial - mente la primera: el pueblo es vano, porque no ve donde - está la verdad, sus opiniones son realmente falsas.

Según este proceso debería entenderse el fragmento como:

- 1º.- Crítica de los semi-hábiles al pueblo.
- 2º.- Los inteligentes están de acuerdo con el pueblo, aunque - por otros motivos.
- 3º.- Los perfectos cristianos juzgan por otra luz superior.

Según Harrington (34), si el fr. 337 muestra un proceso - para hallar la verdad, el fr. 328 señala un proceso para evitar el error. En este sentido podría decirse que Pascal quería in-vertir incluso el renversement du pour du contre. En todo caso, aunque en algunos fragmentos Pascal muestre menos confianza en la capacidad humana para alcanzar la verdad, lo que sí parece - claro es que las verdades a las que alude nuestro filósofo son - sutiles y, en cuanto tales, difícilmente accesibles. Para Ha--rrington (35) estas verdades se identifican con las "Razones de - los efectos". Se trata de tomar conciencia de que el verdadero estado del hombre es la ignorancia natural, por eso el mundo - juzga bien de las cosas. Si la pura ignorancia es uno de los -

extremos de las ciencias, el otro extremo, al que algunos hombres llegan, es, asimismo, la ignorancia, aunque sea una ignorancia sabia que se conoce a sí misma. El camino del conocimiento tiene, por ello, un recorrido circular. El hombre por sus propios medios sólo puede captar parte de la verdad, por lo que se encuentra siempre entre un extremo y otro. La "inversión continua del pro al contra" nos da la razón de los efectos constituidos por la diversidad y contrariedad de las opiniones. La última explicación de porqué existen distintas opiniones estaría en una razón mas profunda: todo depende de la perspectiva, de la luz con la que miremos las cosas. En último término, Pascal trata de distinguir y diferenciar el orden de la caridad del orden material y carnal.

Por este motivo, nuestro filósofo expresa la convicción. - en algunos fragmentos (fr. 334-298), de que el hombre, en ausencia de la gracia divina y al haber perdido por la caída lo que constituye la verdadera verdad y la verdadera justicia, debe so meterse a los designios y órdenes de la fuerza y de la concupiscencia.

"Razón de los efectos.-

La concupiscencia y la fuerza son las fuentes de todas nuestras acciones. La concupiscencia hace las voluntarias, la fuerza las involuntarias". - (fr. 334)

Pero, no obstante, aunque aparentemente el hombre opine - como la mayoría, como el pueblo, debe descubrir las verdaderas "razones de los efectos", que son esas verdades ocultas y profundas a las que los semi-sabios no llegan, y que hace que demos un sentido a lo que resulta arbitrario. Harrigton señala - (36) como la verdad no se deduce a partir de principios indubitables, sino que más bien se adivina, en una cierta medida, des

pués de un examen sucesivo de realidades diversas.

"La pensée de derrière, si no nos hace captar las verdades de la Sabiduría, no nos proporciona el consentimiento del corazón, que es - un don gratuito de Dios. La concepción pascaliana de la verdad se acompaña de una cierta concepción del método a seguir. El método -- raisons des Effets conlleva dos pasos: primeramente el renversement du pour au contre, y, - segundo, la búsqueda de estructuras profundas que se asemejan a aquellas de los efectos observados y que las explican. En cada caso, - se debe intentar adivinar en que lugar se encuentra la verdad, profundizar, ya sea por un vaivén entre dos contrarios, o por el descubrimiento de una analogía. En cuanto al segundo paso, se parte de ciertos efectos, discordantes o semejantes, y se encuentra, en un nivel más profundo, discordancias o semejanzas que explican los efectos, los cuales son-figuras" (37)

El intérprete inglés insiste en el hecho del carácter cualitativo del procedimiento, ya que tanto las razones como los - efectos se remiten al orden de la cualidad, como es el caso de la diferencia entre dos órdenes. De acuerdo con ello, Harrington considera, con acierto, como este modo de adivinar las verdades tiene cierta afinidad con l'esprit de finesse.

"... En la "Razón de los Efectos", Pascal ofrece un modo de explicación, que consiste en comprender una diferencia por otra, o una semejanza por otra. La relación entre el hecho ex

plicado y el hecho que explica no es precisamente deductiva ni tampoco inductiva. El valor explicativo de las razones sobrepasa esas normas-cuantitativas y se sitúa en el dominio cualitativo. Las razones de los efectos son características no mensurables y profundas de las realidades en cuestión. Se refieren a diferencias de orden, por ejemplo, o a totalidades cuya existencia escapa a la ciencia objetiva. Las razones invocadas por Pascal para explicar los efectos se asemejan a los rasgos de carácter -- por los cuales podríamos dar cuenta del comportamiento del ser humano.

Son verdades profundas, cualitativas, individuales y que escapan a la precisión científica o a la cuantificación".(38)

En este punto la reflexión de T.M. Harrigton estaría en relación con la de J. Perdomo. Para este último la "razón de los efectos", es la razón fenoménica, cuyo juicio versa sobre las apariencias. "La razón esencial es la razón pura, la razón universal y absoluta de los principios matemáticos y de las verdades fundamentales. La razón existencial es la razón concreta, particular de las circunstancias mutables, relativas. Es la razón vital que deduce de unos efectos experimentados ciertas previsiones" (39).

En cuanto que la razón de los efectos aprehende la verdad a través de hechos, de movimiento, es una "razón mixta". Según José Perdomo, en ella intervienen factores extrarracionales como voluntad, opinión o agradabilidad. Por cuanto es una razón de vivencias, es la razón del saber vital. Aunque las verdades que alcanza no tienen la evidencia que proporcionan las logradas a través de la razón lógica, tienen por el contrario -

una vivencia más profunda y más firme de las cosas. "La razón de los efectos siente las cosas, capta la realidad viva de las cosas. La razón lógica aprehende intelectualmente las cosas, - capta la realidad convencional de las cosas en su pensamiento". (40)

Si la razón lógica es capaz de aprender de un modo deficiente el ser de las cosas: la razón de los efectos a través de los contrarios llega a la misma esencia.

Para concluir este apartado, diremos que La razón de los efectos recorre el camino que conduce a la ignorancia natural, - que es el verdadero estado en el que se encuentra el hombre, a la ignorancia consciente, la docta ignorancia, que conoce la im posibilidad de la razón para alcanzar la verdad absoluta. Se trata, en definitiva, de alcanzar el justo medio que se encuentra entre dos extremos: ignorancia total, saber absoluto: "He aquí nuestro verdadero estado"; es lo que nos hace incapaces de nuestra ignorancia se traduce en poder tener una pensée derrière la tête, por la cual a pesar de que exteriormente nos mantenemos en la opinión común, sabemos que ésta es correcta por motivos distintos de los aparentes. En nuestro pensador está presente, en distintos niveles, la convicción de que la verdad está oculta. Hay que seguir distintos procedimientos para descubriría.

La razón de los efectos, nos situaría ante la postura -- positiva de Pascal. ante la razón, ya que ella cumple los siguientes requisitos:

1º.- No es una razón abstracta, teórica : analítica, es una razón de hechos, de situaciones, que se aplica a problemas reales de la vida.

2º.- Es una razón que se adecua a la comprensión del carácter-

contradictorio del hombre, que recoge los elementos de la paradoja.

39.- Es una razón dinámica no estática, que sigue el movimiento del propio pensamiento.

La razón de los efectos, la pensée derrière la tête, y la "inversión continua. del pro al contra," muestran que el supuesto irracionalismo de Pascal ha de ser revisado; su irracionalismo sólo es comprensible como crítica a un determinado tipo de razón que quiere exceder sus propios límites. Hasta qué punto es irracional quien sitúa y marca las fronteras de la razón es una cuestión, al menos, discutible. Pudiera ser que este uso positivo de la razón fuera menos antagónico a las verdades del corazón de lo que a veces se ha querido hacer ver. La interpretación y reflexión sobre esta concepción pascaliana nos completará la visión del conocimiento en el autor de los Pensamientos.

NOTAS - CAPITULO IV.- PROBLEMÁTICA DE LA RAZON.

- 1).- BAUDIN, E. Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal. Vol. I. Armand Colin, Paris, 1923. p.- 120.
- 2).- CHEVALIER, J. La méthode de connaître d'après Pascal in- Etudes sur Pascal. (M. Blondel. L. Brunschvicg, H. Hoid ding, J. Laporte, Rauh, Unamune.). Librairie Armand. Co- lin, Paris, 1923, p. 120.
- 3).- PERDOMO, J. La teoría del conocimiento en Pascal. C.S.I. C., Madrid, 1956, p. 358.
- 4).- O.c., p. 359.
- 5).- PASCAL B. Obras. "Prefacio sobre el Tratado del Vacío" - Ed. Alfaguara, Madrid, 1981, p. 723.
- 6).- PASCAL, B. Obras. "Respuesta de B. Pascal al muy Reveren- do Padre Noël, Rector de la Sociedad de Jesús en París". Ed. Alfaguara, p. 746.
- 7).- PASCAL, B. Oeuvres complètes. Ed. de J. Chevalier Galli- mard, Paris, 1954, p. 569.

"Je vous avoue, monsieur, que je ne puis voir sans- joie dans cet anteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes..."
- 9).- BAUDIN, E. Etudes historiques et critiques sur la philo- sophie de Pascal. p. 128
- 10).- LAPORTE, J. Le coeur et la raison selon Pascal. Ed. Elze- vir, Paris 1950. pp. 13 y ss.
- 11).- Ver el capítulo II del presente trabajo.
- 12).- RUSSIER, J. La foi selon Pascal. Vol. I. P.U.F., Paris, - 1949, pp. 34 y ss.
- 13).- PASCAL, B. Oeuvres. Ed. de L. Brunschvicg. T. XX, p. - 196. nota al fr. 268.
- 14).- PASCAL, B. Obras. "Respuesta de B. Pascal al muy Reve- rendo Padre Noël, Rector de la Sociedad de Jesús en Pa- rís. Ed. Alfaguara, p. 745.
- 15).- PASCAL, B. Oeuvres. Ed. de L. Brunschvicg. t. XX, p. - 197.

- 16).- CHARRON, P. De la Sagesse. 11.2 Apud. Brunschvicg. t. XII, p. 197.
- 17).- Lógica de Port- Royal. 4ª parte, Cap. 12. Apud. Brunschvicg. Ibidem.
- 18).- PERDOMO, J. O.c., p. 359
- 19).- LAPORTE J. Le coeur et la raison selon Pascal. p. 27
- 20).- PASCAL, B. Obras. "Vida de Monsieur Pascal. Escrita por Madame Périer, su hermana, mujer de Monsieur Périer". Ed. Alfabáara, p.30.
- 21).- LAPORTE, J. O.c., p. 31
- 22).- Ibidem.
- 23).- Ibidem.
- 24).- PASCAL. B. Oeuvres. "Factum pour les curés de Paris". Ed. Chevalier, p. 906.
- 25).- LAPORTE, J. O.c., p. 42
- 26).- BEGUIN, A. Pascal par lui-même. Ed. du Seuil. París, 1952, p. 42.
- 27).- Ibidem.
- 28).- SCIACCA, H.F. Pascal. p. 176
- 29).- CHEVALIER, J. Pascal Plon, París, 1922, p. 200-201.
- 30).- HARRINGTON. Veritée et methode dans les Pensées de Pascal. Vrin 1972, p. 29.
- 31).- MOLINO, J. La raison des effets en Actes du Colloque sur Pascal tenu à clermont-Ferrand: 10-13 juin 1976. P.U.F., 1979, p. 483. Según J. Molino, el término raison des effets se encuentra insistentemente en los escritos científicos de Pascal; en especial en el "Tratado del Equilibrio de los líquidos". En estos textos los efectos son los fenómenos. La Física se propondría dar razón de ellos, y no sólo como la antigua física salvar los fenómenos". Los fenómenos, en cuanto tales, tienen razones, están producidas por causas.
- 32).- HARRINGTON, T.M. O.c., p. 30
- 33).- PERDOMO, J. O.c., p. 411
- 34).- HARRINGTON. T.M. O.c., p.35

- 35).- O.c., p.34
- 36).- O.c. p.53
- 37).- Ibidem
- 38).- O.c., p.54
- 39).- PERDOMO, J. O.c., p. 410.
- 40).- O.c., p.415

CAPITULO V.- EL SIGNIFICADO DEL CORAZON

1.- Análisis del término "corazón"

La valoración e interpretación del "corazón" pascaliano no -
puede desarrollarse sin, previamente, analizar ésta expresión -
desde un punto de vista terminológico y semántico.

Ya hemos señalado, en varias ocasiones, la ausencia en el -
autor de los Pensamientos de un vocabulario técnico y preciso. -
Como contrapartida, su empleo de la lengua común hace que todos -
los términos se reencuentren en él con la riqueza semántica y - -
los matices que los siglos les han proporcionado, reestablecien -
do entre ellos la continuidad rota por un pensamiento muy rígido.
Esa riqueza semántica se encuentra en el término "corazón", apa -
reciendo esta palabra, de un modo muy frecuente, en el conjunto -
de sus escritos. Así, encontramos referencias en la carta de - -
Pascal a Fermat, de 29 de julio de 1.654 (1) y en la carta del-

27 de octubre de 1.654 dirigida también a este mismo autor (2).- Del mismo modo, el "corazón" aparece la carta dedicatoria de Pascal a Monseigneur le Chancelier sobre la máquina aritmética. Solo en la Oración para el buen uso de las enfermedades encontramos esta palabra 15 veces, a pesar de ser un escrito tan breve. En las Notas para las Provinciales (3), en la Suite des provinciales (4) y sobre todo a lo largo de los Pensamientos encontramos múltiples expresiones como "las disposiciones del corazón" (5), "el fondo del corazón" (6), "la dureza del corazón" (7) ó incluso "los pensamientos del corazón". (8)

Todos estos usos nos mostrarán que el filósofo francés recoge el significado habitual del término "corazón" en el lenguaje ordinario. El corazón será también para él, el núcleo y centro de actividad de la persona humana, representado biológicamente con este órgano que señala el centro del cuerpo, y que acoge la idea de centro y núcleo que tiene esta palabra cuando nos referimos al "corazón" de algo.

Esta concepción, que alude a la raíz última de la persona humana, es la significación fundamental que ha de entenderse en nuestro filósofo, y una de las conclusiones finales a las que -- llegamos en nuestro estudio. Hay que señalar, no obstante, que esta consideración aparentemente obvia, no lo resulta siempre en la totalidad de los escritos pascalianos. La intencionalidad de su vocabulario, dimensión con frecuencia presente en sus escritos, marca de ambivalencia muchas de sus concepciones filosóficas. Esta intencionalidad no es la constatación abstracta de un aspecto de su pensamiento, sino que tiene su traducción lingüística y literaria. Aludiremos a continuación, brevemente, a esta cuestión.

Michel Le Guern, que se ha preocupado de dicho tema, ha señalado, recientemente (9), la importancia que puede tener un estudio de las metáforas y metonimias en nuestro autor. Sobre todo de las metonimias que, habitualmente, han sido olvidadas. Este recurso permite al escritor inscribir conjuntamente en su texto,

"la denominación de la realidad que es objeto de su enunciado, y el punto de vista elegido para vislumbrar esa realidad". (10)

No es extraño que en el autor de los Pensamientos abunden - las metonimias, si tenemos en cuenta que él emplea el lenguaje - como medio de persuasión y con un carácter intencional. Le Guern ha señalado como este recurso, en general, no se encuentra en -- las obras científicas de Pascal, donde el propósito no es "con - vencer". Sin embargo, es posible encontrar metonimias cuando el tono polémico surge (incluso en escritos sobre física). (11)

Centrándonos en el problema que ahora nos ocupa, el signifi - cado y análisis del término "corazón", según el intérprete fran - ces referido, "los empleos pascalianos de la palabra corazón son metonimias de esa clase tan habitual en nuestra literatura clási - ca como es la metonimia que señala la causa por el efecto, la -- función por el órgano. Lo importante no es, aquí, la multiplici - dad de acepciones que Pascal da a la palabra corazón, sino el es - fuerzo que tiende a lograr la unidad de todo un conjunto de fa - cultades" (12). Por la polisemia metonímica se busca reestable - cer puentes y relaciones entre niveles diferentes. El "corazón" sería el eslabón que los uniría. Hay aún mas aclaraciones lin - güísticas que pueden orientar interpretaciones posteriores sobre este tema.

De acuerdo con Hugh Davidson, los términos "corazón del --- hombre" y "Dios" se implican en los Pensamientos.

"...Una mirada echada sobre las construcciones en las que aparece la palabra "corazón" nos hace reflexio - nar, Los verbos y sobre todo las proposiciones con las que parece asociada nos conducen a la idea y a la imá - gen de algo que contiene, de un continente y de su con - tenido. El "corazón" está hueco o lleno, hay un fondo que está lleno de aburrimiento, de malignidad o de pe - cado original, de orgullo, de vanidad, de pasiones, de

errores; o bien, en otro registro, de gracia, de espíritu, de temor de Dios, de fè de verdad..." (13).

En definitiva, para este intérprete el "corazón" es el fondo último de la persona, en el que pueden encontrarse dimensiones o aspectos muy distintos según se esté con o sin Dios. Estos dos registros, como alude H. Davidson, estas dos perspectivas diferentes desde las que puede vislumbrarse el "corazón", será una de las claves que nos permitirá elucidar la polisemia y ambigüedad que muchas veces encontraremos en los textos en los que aparece ese término "corazón".

Por último, indicamos que no es extraño que Pascal emplee el término "corazón" con significaciones tan distintas, ya que este término en el siglo XVII (14) podía significar tanto el pensamiento como las disposiciones secretas del alma, o incluso el valor de una persona. Para comprender correctamente el valor semántico de esta noción sería conveniente remontarnos a su origen y a las fuentes que pudieron influirle. En este punto ningún libro puede tener para el autor de los Pensamientos más incidencia que la Biblia. Aludiremos, pues, brevemente, a continuación al valor semántico del "corazón" bíblico.

2.- Presencia del corazón bíblico en Pascal.

El término "corazón" es muy frecuente en la Biblia y son numerosos los trabajos dedicados a su estudio (15). Lo primero -- que llama la atención es la pluralidad de significados que podemos encontrar en esta palabra. Ello no es extraño, si se tiene en cuenta la falta de distinciones claras, no sólo entre las distintas facultades del alma, sino incluso entre lo corporal y lo-espiritual, propio de las obras históricamente antiguas. Ph. Sellier (6) distingue los siguientes sentidos del "corazón" en la-Biblia:

1º).- El corazón aparece ligado a la vida corporal del hom-bre, como su principio. De este modo, el estado vege-tativo influye en él. De ahí las afirmaciones, como-"el vino alegra el corazón del hombre" (17).

2º).- También el Corazón es considerado como el centro de las facultades espirituales. Dentro de este apartado pueden destacarse varios aspectos o funciones:

a).- Dominio de los sentimientos.

b).- Centro de la actividad intelectual capaz de descubrir la verdad. A veces llega a confundirse - con la inteligencia. En el siguiente versículo-de Isaías (VI,10) se aprecia esta identificación.

"Dios les dió un corazón para pensar.
Les llenó de ciencia e inteligencia -
y les hizo conocer el bien y el mal.-
Puso su luz en sus corazones. Para -
mostrarles la grandeza de sus obras..."

c).- El corazón reconoce la verdad de la fe.

d).- Juega el papel de la memoria.

e).- Es el centro de las actividades de la voluntad - como principio de todas las acciones. En este - sentido hay que entender la expresión: "inclinaciones del corazón". El corazón puede estar como sin Dios. Si está sin Dios y se abandona a - sus deseos, se dice que es "orgullosa", "vana" - "doble" (18)

Al desconocer a Dios, se endurece, por lo que se le llama "corazón de piedra". No obstante, puede transformarse y llegar a Dios, convirtiéndose en un "corazón de carne", tal como se expresa en Ezequiel (XII, 1920): "Extirparé de sus cuerpos - el corazón de piedra y les daré un corazón de -- carne, para que puedan seguir sus leyes".

f).- Por último, el "corazón" puede asumir también el papel de la conciencia moral, es lo que nos hace sentir arrepentimiento y sentirnos culpables - - cuando hemos actuado conforme al mal.

En definitiva, para Ph. Selver, "el corazón bíblico representa el dinamismo interior de la persona en la multiplicidad de sus actos y sin que se establezca una separación clara entre lo corporal y lo espiritual, ni entre las facultades. De ahí que la importancia de la expresión "de todo su corazón", que significa que es el hombre completo el que debe dirigirse a buscar a Dios, a creer en él, a amarlo, a vivir según sus preceptos" (19).

Esta falta de diferenciación estricta entre lo físico y lo psíquico será precisada conforme se avance en la Era cristiana.- El término hebreo de corazón (leb o lebab) se traduce por "psy - ché" o "nous". Por el contrario, salvo San Juan, los escritores del Nuevo Testamento conservan el vocablo semántico en su acepción antigua. Según señala F. Prat, S. Pablo, utiliza con mucha frecuencia la palabra "corazón" que es para él, como para el resto de los autores del Antiguo Testamento, el centro de toda -

vida sensible, intelectual y moral, el centro universal de las - afecciones y las pasiones, del recuerdo y el remordimiento, de - la alegría y la tristeza, de las decisiones santas y de los de - seos perversos, el canal de todas las emanaciones del Espíritu - Santo, el Santuario de la conciencia, donde están grabadas en ca - racteres imborrables, las tablas de la ley natural, donde no pe - netra ninguna mirada salvo el ojo de Dios... El corazón, es la - medida del hombre, el corazón es el hombre mismo, y he aquí por - que Dios, para estimar al hombre en su justo precio, le mira al - corazón" (20).

Podríamos seguir aproximándonos a cada uno de los autores - donde el corazón está presente de una y otra manera. En espe - cial, podríamos aludir a S. Agustín cuya importancia para el pen - samiento pascaliano es indudable. No obstante, prescindiremos - de detallar esta dimensión histórica del problema, aunque indi - rectamente aparecerá en otras ocasiones. Bástenos con subrayar, con Sellier (21), el hecho de que, después de S. Agustín, sólo el Oriente guardará la riqueza semántica del término "corazón" mien - tras que en Occidente no dejará de empobrecerse, terminando por - reducirlo al centro de la sensibilidad. "Existe, sin embargo, un oasis en esta sequedad filosófica, es la obra del autor del Memo - rial" (22).

Tal riqueza semántica presenta el corazón en Pascal, tan - tos aspectos diferentes pueden distinguirse en él (23), desde -- tantas perspectivas distintas puede considerarse, que no es ex - traño que el autor de los Pensamientos haya aparentemente utili - zado con ambivalencia términos como sentimiento, instinto, alma, o voluntad. Por ello, creemos que es necesario para lograr com - prender el más profundo significado y alcance del corazón, rela - cionar estos términos entre sí y señalar sus diferencias y seme - janzas.

3.- "Corazón" e instinto.

En primer lugar, hay que afirmar que, si bien estas dos nociones son diferentes en Pascal, no existe una frontera precisa entre ambas. Ello se debe, fundamentalmente, a que parece que emplea el término "instinto" en dos sentidos:

En un primer sentido, Pascal se referiría al instinto como algo propio de la naturaleza animal, frente a la cual se opone el espíritu y la razón humana. Este "instinto" no tendría, obviamente, nada que ver con el corazón. Nuestro autor utiliza este sentido cuando pretende subrayar la grandeza del hombre:

"Si un animal hiciera por espíritu lo que hace por instinto, y si hablara por espíritu lo que habla por instinto, en la caza y para advertir a sus compañeros que ha encontrado o perdido la presa, hablaría también de cosas que le afectan más, como para decir: Roed esta cuerda que me hiere ahí donde yo no alcanzo" (frg. 342).

Este fragmento pondría de manifiesto la superioridad de la razón sobre el instinto mecánico. En definitiva, esta distinción constata la diferencia entre dos naturalezas: "Instinto y razón, marcas de dos naturalezas" (frag. 344).

Ahora bien, se reconoce, por otra parte, que estas dos naturalezas se dan conjuntamente en el hombre.

"La naturaleza del hombre se considera de dos maneras: una, según su fin, y entonces es grande, e incomparable; otra, según su multitud, como se juzga de la naturaleza del caballo y del perro, -- por la multitud, viéndoles correr, et animun arcen di; y entonces el hombre es abyecto y vil. He a -

quí las dos vías que hacen juzgar de él diversamente y que hacen disputar tanto a los filósofos... (fra. 415).

Por ello, estas dos naturalezas son fundamentales para comprender al hombre como ser contradictorio.

"Es peligroso el hacer ver demasiado al hombre, cuán semejante es a los animales sin mostrarle su grandeza. Es también peligroso todavía dejarle que ignore lo uno y lo otro. Pero es muy provechoso representarle lo uno y lo otro.

Es preciso que el hombre no crea que es igual a los animales ni a los ángeles y que no ignore ni lo uno ni lo otro, sino que sepa lo uno y lo otro" (frag. 418).

Pero el autor de los Pensamientos emplea el término "instinto" con un segundo sentido que no se refiere, precisamente, a nuestra naturaleza animal, sino que, por el contrario, se relaciona con el "corazón". Esta es la significación que aparece en el frag. 282.

Según este fragmento, conocemos la verdad, no solo por la razón, sino también por el corazón. El corazón, como instrumento de conocimiento, nos ofrece los primeros principios anteriores y necesarios a las operaciones de la razón. Tenemos certeza de los principios por los sentimientos del corazón, y certeza de las proposiciones posteriores por las pruebas de la razón.

La razón no puede pedir pruebas de estos primeros principios y Pascal expresa, incluso, su deseo de que todos nuestros conocimientos nos vinieran "por instinto y por sentimiento". La semejanza, aquí, entre el corazón y el instinto nos muestra la am-

bivalencia de este término. Parece, así, que cuando el propósito del filósofo francés es combatir las aspiraciones racionalistas y humillar a la razón, emplea el término instinto de acuerdo con una acepción que engloba una parte de lo que entiende por "corazón".

De este modo dice el frag. 282:

"... Es menester que la razón se apoye sobre estos conocimientos del corazón y del instinto y que fundamente en ellos su discurso..."

Quisiera Dios, por el contrario, que jamás -
tuviéramos necesidad de ella y que conociéramos -
todas las cosas por instinto y sentimientos..."

Un sentido semejante muestra el fragmento 489:

"Instinto-Razón: tenemos una impotencia para
demostrar, invencible a todo dogmatismo- tenemos-
una idea de la verdad invencible a todo pirronismo"

La razón aparece aquí contrapuesta al instinto, como en otros fragmentos se enfrenta al corazón. El instinto, como los conocimientos adquiridos a través de él, nos hace asentar con una seguridad que excluye todo proceso de duda y, por ello, todo intento demostrativo. Tanto la razón como el instinto nos muestran la imposibilidad de todo dogmatismo, al igual que la inviabilidad de un auténtico pirronismo. Ambos son dos extremos, dos contrarios de los que hay que alejarse para lograr el justo-medio donde se sitúa la verdad. Si la debilidad de la razón y el reconocimiento de sus límites nos liberan de pretensiones dogmáticas, el hecho último que impide el triunfo del pirronismo es el "instinto" que nos ofrece una "idea de la verdad" que la razón no puede proporcionar.

Este segundo sentido del término "instinto" en el autor de-

los Pensamientos, es aparentemente similar al del "corazón", por ello, ¿qué es lo que entiende Pascal exactamente por instinto ?/- ¿cuál de los dos sentidos del término prevalece para él ?.

Hemos encontrado, para responder a estos interrogantes, un texto definitivo y que es olvidado por la mayoría de los intérpretes. Se trata del fragmento 139, que es un extenso fragmento donde Pascal, hablando del sentido de la diversión humana en -- cuanto nos muestra la miseria y la ignorancia de los hombres , -- nos dice:

"Tienen un secreto instinto que les lleva a buscar la diversión y la ocupación fuera, el --- cual procede del resentimiento de sus continuas miserias y tienen otro secreto instinto, que procede de la grandeza de nuestra primera naturaleza, el cual les hace conocer que la felicidad no está, en verdad, mas que en el reposo, y no en el tumulto. Y de estos dos instintos contrarios, se forma en ellos un proyecto confuso, el cual se -- oculta a su vista en el fondo de su alma, que les lleva a tender hacia el reposo por medio de la -- agitación y a figurarse siempre que la satisfacción que no tienen les llegará si superando algunas dificultades que ven, pueden abrirse por ahí -- a la puerta del reposo".

La importancia de este texto es manifiesta, ya que el autor de los Pensamientos recoge los dos sentidos del término "instinto" que hemos mencionado, y que aparecen indistintamente a lo -- largo de su obra. Por otra parte, el instinto queda enmarcado -- en su pensamiento paradójico y en su noción antropológica -- del hombre como ser contradictorio, transfondo filosófico presente, siempre, en las reflexiones de nuestro autor. Si se trata de establecer la miseria del hombre, se considera el instinto co

mo algo propio de la naturaleza animal y corporal (en el primer sentido, que advertimos). Por el contrario, si se intentan rebatir las pretensiones racionalistas nos encontramos con el segundo sentido de "instinto", considerándolo como algo positivo (por proceder de nuestra primera naturaleza) y que se aproxima, prácticamente a veces se identifica, al significado del 'corazón'. - La intencionalidad del vocabulario pascaliano se encuentra aquí presente. Si la finalidad es mostrar la grandeza del hombre, -- nos encontramos con un significado. Si lo que se persigue es -- mostrar su miseria, hallamos otro. El término permanece idéntico, la intención, la finalidad y, por ello, el significado, no.

Para terminar este apartado, ¿es posible señalar alguna diferencia entre el segundo sentido del término "instinto" y el "corazón" ?. Según señala Harrington (24), los conocimientos que -- ofrece el instinto serían tendencias o reflejos sanos y útiles, - los conocimientos del "corazón" se refieren a principios precisos que operan al nivel de la conciencia y sirven de punto de -- partida a la razón. Ambos coincidirían en distinguirse de lo racional y deductivo. Pero mientras el "corazón" ofrece los primeros principios del conocimiento, cuya evidencia nos produce un -- sentimiento de seguridad que excluye toda demostración posterior, el instinto nos impulsa, pero no es el punto de partida de la razón.

No obstante, la interpretación de T.M. Harrington no puede apoyarse con textos en los que se determine la diferencia precisa entre ambas clases de conocimientos. Creemos, por ello, que hay cierta indistinción en la utilización de los términos instinto - corazón, referidos al conocimiento-. Sin embargo, ello no implica que estas dos nociones en sí sean equivalentes, ya que solo el corazón recoge el fondo último de la persona humana, que -- es su significación distintiva y fundamental.

4.- Voluntad y "corazón".

Nos encontramos aquí con una noción también compleja: la voluntad. Estamos, en principio, en una situación semejante a la-
que hallábamos con respecto al instinto: La pluralidad de signi-
ficaciones. Por una parte, Pascal entiende a la voluntad en una
primera acepción, como algo común a la naturaleza humana y a la -
animal.

" La máquina aritmética produce efectos que
son mas próximos al pensamiento que todo lo que-
hacen los animales, no hace nada que pueda hacer
decir que tiene voluntad como los animales" (frag.
340).

La voluntad se refiere, así, a la dimensión corporal. En--
contramos un sentido parecido en el fr. 475.

" Si los pies y las manos tuvieran una volun-
tad particular, jamás estarían en su orden, sino-
sometiendo esta voluntad particular a la voluntad
primera que gobierna al cuerpo entero. Fuera de-
ello están en desorden y en desgracia, pero, al -
no querer sino el bien del cuerpo, realizan su --
propio bien".

La voluntad, en esta acepción, estaría bastante lejos del--
significado del corazón . Pero la voluntad presenta un segundo
sentido, que se relaciona con el espíritu. En esta línea hay --
que entender los siguientes fragmentos de los Penseés:

"El espíritu cree naturalmente y la volun-
tad ama naturalmente, de tal modo que a falta de-
verdaderos objetos, es necesario que se ligen a-
los falsos" (frag. 81).

"Hay una diferencia universal y esencial entre las acciones de la voluntad y todas las demás.

La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia, no porque ella forme la creencia, sino porque las cosas son verdaderas o falsas, según el lado por donde se las mire. La voluntad, que se complace en una más que en otra, aparta el espíritu de considerar las cualidades de aquellas que no quiere ver; y así el espíritu, yendo a una con la voluntad, se detiene para mirar el lado que esta quiere, y así juzga de ello por lo que ve". (frag.99). (25)

La voluntad, que ama naturalmente, es un órgano de creencia en la medida que orienta la atención del espíritu, que cree naturalmente más hacia un lado que hacia otro. Según J. Laporte (26) el fr. 99 reproduce, tanto en su sentido como en sus términos, - uno de los argumentos preferidos por los teólogos de Port-Royal (Arnauld y Nicole, entre otros) sobre este problema. El debate se centraba sobre lo que se llamaba "cuestión de hecho". Los Port-Royalistas afirmaban que no podían asentir a lo que no creían y que, además, no era objeto de obediencia afirmar que las cinco Propositiones condenadas por Inocencio X, eran de Jansenio. Para ellos la obediencia se refiere a la voluntad. "Luego la voluntad es libre; pero no el espíritu. El espíritu no puede ---- creer, es decir, juzgar como verdadero, lo que no le parece tal, y querer que una cosa sea verdadera no es nunca razón para juzgar que lo sea. Entonces, si el espíritu está ya, por algunos - motivos, determinado a una cierta opinión, es imposible que cambie si no hay motivos mas fuertes para inclinarse por la opinión contraria. Es verdad, como dice S. Agustín, que la creencia depende de la voluntad; pero la voluntad no actúa sobre la creencia del mismo modo imperioso con el que mueve los miembros del cuerpo" (27).

Por lo que se refiere a la firma del Formulario, los Teólogos de Port-Royal, no encontraban razones de peso para cambiar de actitud, ya que se invocaba como último argumento la autoridad del Papa en algo donde no se podía aplicar. "La intolerancia es absurda, porque la creencia no se pide, y la creencia no se pide, porque, tomado en sí mismo, el acto de creer no es libre-Este es el lema general de la argumentación de Port-Royal en lo referente a la Firma". (28). Para J. Laporte, éste es también el sentido del fr. 99 de los Pensamientos, bien sea un eco de la referida argumentación, bien haya contribuido a consolidarla.

Un tercer sentido del término voluntad se encuentra en los fr. 477, 472, 668, entre otros. Aquí Pascal enfoca esta noción desde una perspectiva desfavorable, describiendo su gran egoísmo.

"Es falso que seamos dignos de que los demás nos amen; es injusto que lo queramos. Si naciéramos razonables e indiferentes y conociéndonos a no nosotros y a los demás, no imprimiríamos esta inclinación a nuestra voluntad. Nacemos, sin embargo, con ella; nacemos pues, injustos porque todo tiende a sí. Esto va contra todo orden; hay que tender a lo general, y la inclinación hacia sí mismo es el comienzo de todo desorden, en guerra, en política, en economía, en particular en el cuerpo -- del hombre. La voluntad está, pues, corrompida. Si los miembros de las comunidades naturales y civiles tienden al bien del cuerpo, las comunidades deben tender a otro cuerpo mas general del cual -- son miembros.

Se debe tender a lo general. Nacemos pues in justos y corrompidos."

El amor propio, el orgullo, el interés, dirigen la voluntad hacia los intereses particulares, hacia uno mismo.. Esto muestra

la corrupción de la voluntad, pues la norma que debe regir, en todo, es referirse a lo más general. Porque la voluntad está corrompida, nunca puede satisfacernos.

"La voluntad propia no satisfará nunca, aunque tuviese poder sobre todo lo que quiera; - pero estamos satisfechos desde el momento en que renunciamos a ella. Sin ella no se puede estar-descontento; por ella no se puede estar contento" (fr. 472).

La necesidad de apartarnos de los intereses egoistas de la voluntad como exigencia para llegar a Dios es una idea que se expresa claramente en el fr. 668.

"... Cambiemos la regla que habíamos seguido hasta aquí para juzgar lo que es bueno, teníamos por regla nuestra voluntad; sigamos ahora la voluntad de Dios; todo lo que él quiere nos es -- bueno y justo, y todo lo que no quiere malo e injusto". (fr. 668)

Resumiendo, las tres acepciones del término voluntad según los fragmentos expuestos se refieren:

- 1º.- A la naturaleza corporal.
- 2º.- A la relación con la dimensión espiritual
- 3º.- A la voluntad entendida como el egoismo humano, que -- nunca puede ser fuente de felicidad.

Hasta aquí no han aparecido las ambivalencias del término - "voluntad" con respecto al "corazón". ¿Dónde se plantea entonces el problema de la semejanza de la voluntad con el "corazón" ?.

La dificultad procede de algunos fragmentos donde parece -- que el autor de los Pensamientos toma estas nociones como sinónimas. Nos referimos en concreto a los fr. 793 y 460. Intentaremos aclarar esta cuestión.

"Concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, orgullo, etc.

Hay tres órdenes de cosas, la carne, el espíritu, la voluntad... Los carnales son los ricos, los-reyes: tienen por objeto el cuerpo. Los estudiosos y los doctos tienen por objeto el espíritu. Los sabios tienen por objeto la justicia.

Dios debe reinar sobre todo y referirse todo a El.

En las cosas de la carne reina propiamente la-concupiscencia.

En los espírituales, la curiosidad.

En la sabiduría, el orgullo ..."

Estos tres órdenes: el orden de lo carnal o corporal, el orden del espíritu y el orden de la voluntad, no parecen corresponderse con la clasificación que se establece en el fr. 793. En este fragmento se distinguen tres órdenes: el de los cuerpos, el - de los espíritus y el de la caridad.

" La distancia infinita de los cuerpos a los es-píritus simboliza la distancia infinitamente más in-finita de los espíritus a la caridad, porque ésta es sobrenatural.

Todo el esplendor de las grandezas no significa nada para la gente que se ocupa en las búsquedas del espíritu.

La grandeza de la gente de espíritu es invisí-ble a los reyes y a los ricos, a los capitanes, a todos estos materialmente grandes.

La grandeza de la sabiduría, que es nula si no es de Dios, es invisible a los carnales y a las gentes de espíritu. Son tres órdenes diferentes de género..."

¿ Podemos decir que el orden de la voluntad del fr. 460 -- equivale con el orden de la caridad del fr. 793, que se refiere a su vez al corazón ?. Aparentemente podría contestarse afirmativamente, ya que, según el fr.793 la grandeza de la sabiduría se remite al orden de la caridad y según el 460 a la voluntad. El problema, entonces, tiene su origen en la "sabiduría", que según estos dos fragmentos es referida a un mismo tiempo a la voluntad y a la caridad que proviene del corazón .

Según J. Laporte (29), para resolver la cuestión de la posible equivalencia entre los términos voluntad y corazón, es necesario atender a la perspectiva desde la que es planteada la "sabiduría" en estos dos fragmentos. En el fr. 460, se trata en -- realidad, del objetivo que la sabiduría pretende alcanzar: la -- justicia (que consiste en la rectitud de la voluntad). Por su -- parte en el fragmento 793, ya no se trata del objeto al que debe referirse la justicia, sino del sujeto, de lo que en nosotros es capaz de apreciar la sabiduría. En este último fragmento Pascal, insiste en la necesidad de distinguir los diferentes órdenes de -- realidades, porque cada uno de ellos supone una actitud distinta en el sujeto que pretende conocerlos.

"... Pero hay quienes no pueden admirar más que las grandezas carnales, como si no las hubiera espirituales --y otros que no admiran más que las espirituales, como si no las hubiera infinitamente mas elevadas en la sabiduría..."

Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas la tierra, y sus reinos, no valen la mitad que los -- espíritus. Porque estos conocen todo eso, y a sí --

misimos; y los cuerpos nada.

Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones, no valen el menor movimiento de caridad. Este es de un orden infinitamente mas elevado".

Por este motivo, el autor de los Pensamientos había señalado anteriormente, en el mismo fragmento, que del mismo modo que los inventos de Arquímedes brillan ante los espíritus, las virtudes de Cristo son visibles" para los ojos del corazón que ven la Sabiduría". Los términos "voluntad" y "corazón" no pueden identificarse: si el corazón es tomado como medio e instrumento para conocer el orden de realidad que le corresponde. La voluntad, por el contrario, (aunque coincida con el corazón en ser un aspecto que, refiriéndose a la dimensión espiritual humana, se distingue claramente de la razón), no es nunca concebido como instrumento del conocimiento.

La diferencia entre estas dos nociones aparece claramente - en el Opúsculo L'art de Persuader. En este escrito observamos como, del mismo modo que en el fr. 82 de los Pensamientos, el corazón" ofrece el espíritu sus principios primeros, el "corazón" -- ofrece del mismo modo a la voluntad sus primeros motores, le da -- sus impulsos fundamentales, como por ejemplo su aspiración al -- Bien supremo o como contrapartida su egoísmo.

"No hablo más que de las verdades que estarían a nuestro alcance, sobre ellas digo que el espíritu y el corazón son como las puertas por donde son recibidas en el alma, y pocas entran por el espíritu, pues son introducidas en multitud por los caprichos temerarios de la voluntad, sin el consentimiento del razonamiento.

Estas potencias tienen cada una sus principios- y los primeros motores de sus acciones..."

...Las de la voluntad son como ciertos deseos naturales comunes a todos los hombres, como el - deseo de ser feliz y que nadie puede no tener, o los objetos particulares que cada cual quiere. al canzar, y que, teniendo la fuerza de complacer - nos, son tan fuertes como preciosos, en efecto, - pues hacen actuar la voluntad como si logaran - su verdadera felicidad" (30).

En conclusión: la voluntad, como el instinto, es una potencia que compartimos con los animales. Pero también la voluntad humana se acompaña de un espíritu, y un corazón que le aporta sus orientaciones profundas; por ello, los efectos de la voluntad humana son distintos de los de la voluntad animal, por ser más complejos. Por último, tanto la voluntad como el instinto - o el corazón, son considerados por Pascal favorable o desfavorablemente en función de que el hombre esté con o sin Dios.

Estas precisiones sobre el significado de la voluntad y el corazón nos permiten comprender y desvelar aparentes contradicciones sobre las funciones del corazón, como la que se produce por ejemplo en los fr. 467 y 536, pertenecientes al legajo. "Razón de los efectos" (fr. 100 y 99 según la Edición de Lafuma).- En el fr. 53 Pascal considera que el hombre mantiene consigo -- mismo una conversación interior, que debe dirigir bien.

"La razón de todo (31) consisten en que estamos completamente seguros de que nos duele la cabeza y - de que no somos cojos, pero no estamos seguros que - escogemos lo verdadero. De suerte que, al estar seguros solamente a causa de que lo vemos con nuestros propios ojos, cuando otro ve con sus propios ojos lo contrario, nos deja suspensos y nos asombra, y aún - más cuando otros mil se burlan de nuestra elección, - porque tenemos que preferir nuestras luces a las de-

tantos otros, y esto es temerario y difícil. Esta contradicción no se produce nunca respecto a los cojos.

El hombre está hecho de tal suerte que a -- fuerza de decirle que es tonto, se lo cree. Y a -- fuerza de decirselo él mismo, se lo hace creer a -- él mismo, porque el hombre entabla consigo mismo -- una conversación interior que interesa dirigir -- bien. Corrumpunt bonos moras colloquia prava. De bemos guardar silencio todo el tiempo posible y -- no hablarnos a nosotros mismos más que de Dios, -- que sabemos que es verdad, y así nos persuadimos -- de ello a nosotros mismos".

Según este fragmento, es necesario dirigir bien la conversa ción interior, que mantenemos nosotros mismos, para no corromper nos. Veamos ahora el fr. 356 donde se expresa una idea aparente mente contraria (32):

"Razón de los efectos.-

Epicteto.- Aquellos que dicen: os duele la cabeza, no es lo mismo.- Estamos seguros de nuestra salud, pero no de la justicia y, en efecto, la su ya era una estupidez.

Y sin embargo, creía demostrarlo diciendo: -- Obra en nuestro poder gobernar el corazón, y ha -- cía mal en deducirlo del hecho de que había cristianos" (fr. 467).

El problema parece oscilar en torno a estar seguros de la -- verdad "que no podemos ver con nuestros propios ojos". La cos -- tumbre, el hábito, hace que el hombre pueda creer en algo a fuer -- za de decirselo. Por ello, tiene tanta importancia esa "conver -- sación interior" que según el fr. 536 debemos dirigir a la ver --

dad de Dios, mientras que según el fr. 467 "no está en nuestro poder gobernar el corazón" ¿Son equivalentes para el autor de -- los Pensamientos la conversación interior y el corazón ?. Si es así, ¿puede el hombre gobernar su propio corazón o no ?.

La contradicción desaparece si se considera que el hombre puede, por acción de la voluntad, impone su propia disciplina en el ámbito del espíritu y del cuerpo. Ello no significa que se produzca, al mismo tiempo, un cambio definitivo en el corazón es decir, en los primeros motores de la voluntad, ya que solo Dios puede cambiar nuestro 'corazón' a través de la gracia. De acuerdo con ello, los significados de los fr. 457 y 536 se complementan entre sí. Tenemos la obligación de superar los obstáculos que el cuerpo y el espíritu oponen a la Gracia; para ello debemos aplicar la voluntad. No obstante, no está en nuestro poder gobernar el 'corazón', es decir, modificar las tendencias -- profundas de la voluntad.

La voluntad, la conversación interior, 'el corazón', y la capacidad respectiva para controlarse y gobernarse, son nociones relacionadas entre sí, pero no equivalentes. Es la "gracia de Dios quien realiza un auténtico cambio en el hombre al actuar en su 'corazón', ya que, por una parte, al situar las verdades de la Religión cristiana en él, hace que el hombre crea en ellas no por medios racionales sino por un "sentimiento del corazón" -- que le hace estar tan seguro como se puede estar de los primeros principios del conocimiento. Por otro lado, la Gracia puede gobernar al 'corazón' y modificar las tendencias profundas de la voluntad, como por ejemplo el egoísmo que nos aparta de Dios.

Las precisiones sobre el significado de la voluntad, lejos de desdibujar la noción del 'corazón' nos sirven para perfilarla y enmarcarla. El corazón se relaciona con la voluntad como el espíritu con la inteligencia (33).

5.- El alma y el corazón.

¿Y el alma se distingue en algo del corazón ?. El sistema de distinciones aún no ha terminado y nos encontramos con una noción problemática. El autor de los Pensamientos comienza, en su reflexión sobre el alma, poniendo en cuestión su supuesta materialidad.

"Los ateos deben decir las cosas perfectamente claras. Ahora bien, no está perfectamente claro que el alma sea material" (fr. 221).

Si el alma es material, entonces las mismas posturas filosóficas que así lo consideran devienen incomprensibles.

"Imaterialidad del alma".

En los filósofos que han domado sus pasiones, ¿qué materia lo ha podido hacer ?. (fr. 349)

La soberanía y gobierno de una parte del hombre sobre las pasiones constituye una prueba de su espiritualidad. Por ello, para el Pascal apoloquista la espiritualidad del alma es una evidencia. Sobre este punto, Ph. Sellier (34) considera que el filósofo francés sigue a S. Agustín, quien constantemente se apoyaba sobre la evidencia que el sujeto pensante tiene en su pensamiento, para distinguir claramente el mundo de los cuerpos del mundo de la actividad intelectual. "Los dos adoptaron, como la tradición católica, el espiritualismo platónico. Existe, por ello, en el hombre una parte corporal y otra, la que razona, espiritual, imaterial" (35). De este modo, el alma del hombre comprende todo lo que le pertenece en propiedad, excepto el cuerpo, el ser espacial y material que le acompaña durante su vida. El alma se opone a él y comprende todo el resto de la naturaleza humana. En el fragmento 233, el conocido texto sobre la "apuesta", Pascal se expresa en este sentido:

"Infinito + Nada - Nuestra alma esta arrojada en el cuerpo, en el cual encuentra número, tiempo, dimensiones. Razona sobre ello, y llama a esto naturaleza, necesidad y no puede - - creer en otra cosa ..."

El alma incluye al corazón, por medio del cual encuentra los principios primeros, y tambien el espíritu, a través del cual razona sobre estos principios. Del mismo modo, según nos afirma Pascal en el fragmento 339 (bis), el alma capta las sensaciones que provoca el cuerpo.

"¿ Qué es lo que siente placer en nosotros, es la mano, el brazo, la carne, la sangre ?.

Se verá como es necesario que sea algo - inmaterial" (fr. 339 bis).

Inmaterialidad, materialidad, cuerpo y alma, configuran la dualidad humana, de tal modo que todos los juicios que el -- hombre pueda hacer sobre la realidad espiritual o corporal se - falsean.

"Y lo que completa nuestra impotencia para conocer las cosas es que ellas son simples en sí mismas y nosotros estamos compuestos de dos naturalezas opuestas y de diverso género, de alma y de cuerpo.- Porque es imposible que la parte que razona en nosotros no sea espiritual, y si se pretendie se que somos simplemente corporales, ello - nos excluiría aún mas del conocimiento de - las cosas, ya que no hay nada tan inconcebible como decir que la materia se conoce a -

sí misma. No nos es posible conocer como se conocería.

Y por ello si no somos más que materiales, no podemos conocer nada de nada, y, si estamos compuestos de espíritu y de materia no podemos conocer perfectamente las cosas - simples, espirituales o corporales" (fr. 72)

El hombre es un ser compuesto de dos naturalezas opuestas, por ello no puede conocer ninguna naturaleza simple.-¿ Puede al menos el ser humano conocerse y comprenderse a sí mismo ? Ya conocemos la respuesta pascaliana: no puede explicarse como un cuerpo puede estar unido a un espíritu. Según Ph. Sellier, (36), lejos de tratar de descubrir este misterio, como Descartes había intentado en el Tratado sobre las pasiones, el autor de los Pensamientos, fiel a S. Agustín, afirma que las relaciones del alma y del cuerpo son incomprensibles.

"La razón de este silencio no es difícil de percibir: en efecto, el doctor de Hipona considera, evidentemente, el ser humano como una sustancia, pero después de Platón - insiste incesantemente en el hecho de que - el alma es, ella misma, una.

¿ Cómo el ser humano, que es una sustancia, puede ser consecuencia de la unión del alma, que es también una, con un cuerpo, que es una tercera ? En el fondo la solución interesa muy poco a Agustín. Lo que cuenta a sus ojos, es, sobre todo, que el alma constituye la parte superior del ser humano, y lo que ella sea es algo que había - que interrogar cuando se plantee la cuestión esencial, la del bien supremo" (37).

S. Agustín frecuentemente tiene la imagen platónica del cuerpo como una prisión (38), aunque también la fé -y para evitar el maniqueísmo-, le lleva a considerar el cuerpo como algo bueno en sí mismo (39), que entorpece al alma sólo después de la caída original. Según el intérprete francés citado, en Pascal podemos encontrar concepciones semejantes, "ni la influencia que ejercía entonces el tomismo, ni las costumbres científicas del físico, prevalecieron para rehabilitar el cuerpo y hacerle adoptar un punto de vista más optimista sobre las relaciones con el alma" (40). El autor de los Pensamientos insiste, como hemos visto, más en la oposición y diversidad que en el acuerdo. Subraya que pertenecen a "géneros distintos", con los que quiere poner de manifiesto que no hay nada en común, que existe un abismo infinito entre las dos sustancias.

En la carta II a Ch. de Roannez aparece claramente esta idea.

"... Es bien cierto que jamás nos separamos sin dolor. No sentimos nuestra atadura -- cuando seguimos voluntariamente al que tira de nosotros, como dice San Agustín. Pero cuando empezamos a resistirnos y a caminar alejándonos se sufre mucho: la atadura se tensa y sufre toda la violencia, y esa atadura en nuestro propio cuerpo, que solo se rompe con la muerte. - Nuestro Señor ha dicho que, desde la venida de Juan el Bautista, es decir, desde su advenimiento al mundo, y por consiguiente desde su advenimiento en cada fiel, el Reino de Dios sufre violencia y que los violentos lo conquistan (Mat. XI, 12). Antes de ser tocados por Dios, sólo tenemos el peso de nuestra concupiscencia, que nos dirige a lo terreno cuando Dios puede hacernos vencer. Pero lo podemos -

todo, dice San León, con aquél sin el cual no podemos nada. Hay por lo tanto, que decidirse a soportar esta guerra toda la vida; por - que no hay paz aquí abajo. Jesucristo ha venido a traer el cuchillo y no la paz (Mat. X, 34). Sin embargo, hay que reconocer que, como la Escritura dice que la sabiduría de los-hombres es necesidad ante Dios. (J. Cor. III, - 19), se puede decir también que esta guerra - que parece dura a los hombres es paz ante - - Dios; porque esta paz que también ha traído - Jesucristo no será, sin embargo, perfecta has ta que el cuerpo sea destruido, y eso es lo - que hace desear la muerte, sufriendo, sin embargo, de buen grado la vida por amor a aquel que sufrió por nosotros la vida y la muerte, y que puede darnos mas bienes que los que podemos pedir ni imaginar, como dice San Pablo - en la epístola de la misa de hoy (Ef. III.20) (41).

El cristiano debe amar la muerte en cuanto separa definitivamente un alma santa de un cuerpo impuro. Nuestro cuerpo es una atadura que impide elevarse al alma. Estas ideas se expresan, del mismo modo, en la Carta a monsieur y Madame Périer, en Clérmont, con motivo de la muerte de Monsieur Pascal, padre fallecido en Paris, el 24 de septiembre de 1651.

"... El horror a la muerte era natural en Adán inocente, porque, al ser su vida -- muy grata a Dios, debía ser tambien grata - al hombre: y la muerte era horrible cuando terminaba una vida conforme con la voluntad de Dios. Después al haber pecado el hombre, su vida se volvió corrompida; su cuerpo y -

su alma, enemigos mutuos, y ambos enemigos de Dios.

Aunque este horrible cambio haya corrompido una vida tan santa, el amor a la vida -- ha perdurado sin embargo; y al haber quedado igual el horror a la muerte, lo que era justo en Adán es injusto y criminal en nosotros. He aquí el origen del horror a la muerte y la causa de su defectuosidad. Iluminemos pues, -- el error de la naturaleza con la luz de la fé. El horror a la muerte es natural, pero en el estado de inocencia; la muerte en verdad es -- horrible, pero cuando pone término una vida -- purísima. Era justo odiarla cuando separaba -- un alma santa de un cuerpo santo; pero es justo amarla cuando separa un alma santa de un -- cuerpo impuro. Era justo esquivarla cuando -- rompía la paz entre el alma y el cuerpo, pero no cuando reina en ellos la discusión irreconciliable..." (42)

El problema de la relación del alma con el cuerpo parece incomprensible racional y filosóficamente. La perspectiva cristiana la ofrece la clave para interpretar lo aparentemente in -- comprensible. Originariamente, existía una armonía entre el alma y el cuerpo, por lo que era natural el horror a la muerte. -- Después de la caída no hay entre estos dos elementos más que -- una discusión irreconciliable, una enemistad mutua y una enemistad hacia Dios. El cristiano debe desear la muerte, porque separa un alma santa de un cuerpo impuro.

Según Ph. Sellier (43), Pascal tiene una evidente tendencia a platonizar. En el escrito Sobre la conversión del pecador hace abstracción del cuerpo y postula el camino del alma -- hacia Dios. También en la Oración para pedir a Dios el buen --

uso de las enfermedades afirma: "Si he tenido el corazón lleno de amor al mundo mientras he tenido algún vigor, destruid ese vigor para mi salvación y hacedme incapaz de gozar del mundo, - ya sea por debilidad del cuerpo, ya por celo de la caridad, para no gozar mas que de vos sólo" (44).

Para el intérprete francés ese tono, que nos recuerda a Platón evocando el regreso de las almas al mundo suprasensible una vez despojadas de lo terreno, tiene su origen en la obra - agustiniana (45). No obstante, la separación absoluta que las realidades corporal y espiritual tienen en S. Agustín se matiza y disminuye en el autor de los Pensamientos.

"... Ante todo, no parece que Pascal conservada la concepción agustiniana de la sensación: en esta teoría del conocimiento, el alma es impermeable a toda influencia que proceda - del cuerpo... Ese espiritualismo absoluto, -- por el cual el autor de Hipone reaccionaba contra el sensualismo materialista de Demócrito y Epicuro, no ha dejado huella en los escritos - pascalianos. Es probable que este aspecto de la teoría del conocimiento no interesara a Pascal. La síntesis tomista, tan próxima al sentido común, con su teoría de la abstracción, - fué ciertamente adoptada, sin dudarlo, por el joven sabio, pero sólo sobre este punto en particular" (46)

La teoría del conocimiento pascaliana, incorporando la - influencia de Montaigne sobre el valor del instinto y la de Descartes sobre el automatismo, matiza la separación aparentemente radical entre el alma y el cuerpo y subraya su interdependencia.

Tenemos, en este punto concreto, la clave para interpre-

tar el problema que fundamentalmente nos interesa: la relación entre el significado del alma y el "corazón". Las reflexiones sobre el valor del alma y el cuerpo nos han conducido a dos soluciones: interdependencia o separación total. Desde el punto de vista filosófico, cuando Pascal habla del problema del conocimiento y su relación con lo corporal (con el automatismo) se refiere al "corazón". Ahí no pueden aislarse las diferentes - facetas que integran el ser humano.

Por el contrario, desde la perspectiva religiosa y al -- hablar del destino humano, el término empleado es el alma. En tonces, como hemos visto, su agustinismo se extrema y se insiste en la inmaterialidad y espiritualidad de la misma.

Como conclusión, la noción del alma es más religiosa y - teológica, la concepción del corazón más filosófica. El hom - bre es un ser compuesto de alma y cuerpo. En el alma se en -- cuentra el corazón y el espíritu.

6.- Sentimiento y corazón.

Aquí nos encontramos, a nuestro parecer, con la distinción mas difícil por ser las nociones más próximas. La dificultad proviene del fragmento 282, ya aludido, donde se pre - sentan afirmaciones que pueden dar lugar a equívocos. Pascal nos dice, en este fragmento, que los primeros principios que- conocemos por el corazón se sienten.

"Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen y todo ello con certeza, - aunque por vías diferentes y es tan inútil y ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios para poder asentir a ellos, como lo sería que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra para querer recibir -- las..."

Sentimiento y corazón pueden parecer, así, en un primer momento, nociones sinónimas. De este modo, se nos dice en este mismo fragmento:

"Quisiera Dios por el contrario, que ja más tuviéramos necesidad de ella y que conociésemos todas las cosas por instinto y por sentimientos ..."

Y más adelante:

"... Y por ésto, aquellos a quien Dios - ha dado la religión por sentimiento del corazón son muy felices y están muy legítimamente persuadidos" (frag. 282).

Encontramos la misma expresión en el fragmento 256:

"... No comprendo en esto a aquellos que están en la verdadera piedad de costumbres, a todos los que creen por un sentimiento de corazón".

¿Cuál es la relación exacta entre el sentimiento y el -

corazón ? . ¿ Son nociones semejantes que participan de alguna característica común ? . ¿Qué significa la expresión del fragmento 282: "sentiment du coeur " ? .

Habría que señalar, antes de cualquier precisión, que el "corazón" pascaliano no se refiere, como nos advierte Caturelli (44) a lo que suele entenderse por sentimiento (ello haría de Pascal un irracionalista). Semejante hipótesis reduciría los textos de Pascal sobre el amor del ser y del "corazón" a pura retórica sentimental.

No obstante, tampoco podemos decir que el "corazón" no tenga nada en común con el sentimiento (y en esto Caturelli no insiste lo suficiente), ya que los fragmentos nos lo impiden.

Pasemos, pues, al análisis de los fragmentos, recurso definitivo e indispensable de cualquier aclaración.

"La memoria, la alegría, son sentimientos; y hasta las proposiciones geométricas llegan a ser sentimientos, porque la razón hace que los sentimientos sean naturales y los sentimientos-naturales se borran por la razón" (frag. 95).

La explicación de este fragmento ha de referirse a un rasgo concreto: la inmediatez. Lo que hace que Pascal compare sentimientos como la alegría, con las proposiciones geométricas, es el rasgo común de las que ambas participan: su carácter inmediato. Por ello, las características inherente al sentimiento es la inmediatez.

El "corazón", por su parte, tal como señala Caturelli, participa del sentimiento por su carácter inmediato y espontáneo, y porque como él actúa en un instante y está siempre dispuesto a actuar. En definitiva, el "corazón", según esta inter-

pretación, no es el sentimiento. participa de su caracter inmediato, pero no se reduce a él (48).

Por otra parte, cuando en el fr. 274, el autor de los Pensamientos, considera que "todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento" quiere poner de manifiesto que el proceso deductivo se sostiene, en último término, en los primeros principios del conocimiento, que, en cuanto tales, son objeto de -- sentimiento por parte del corazón.

El problema fundamental respecto al sentimiento, radica en la interpretación de este mismo fr. 274, donde se decía a -- continuación:

"... Pero la fantasía es semejante y contraria al sentimiento; de manera que no se puede distinguir entre estos dos contrarios. El uno dice que mi sentimiento es fantasía, el otro que su fantasía es sentimiento. Haría falta tener una norma.

La razón se ofrece, pero se doblega a todos los sentidos.

Y así no la hay".

La dificultad está en que la certeza y seguridad que nos proporciona el sentimiento, puede a veces confundirnos al ser -- tan sólo fruto de la fantasía. El autor de los Pensamientos se da cuenta del peligro del sentimiento: la subjetividad y la arbitrariedad.

Según J. Laporte (49) en principio, podríamos pensar que la solución está en considerar al sentimiento como el conocimiento inmediato que se lleva a error; por el contrario, el que nos confunde podríamos atribuirlo a la fantasía. El problema -- radica en que para confiar en el sentimiento se debería poder --

distinguir el sentimiento real del ilusorio. El intérprete - francés se pregunta: "¿ Y cómo, puesto que se ofrecen a la conciencia bajo el mismo aspecto ? . La razón no puede hacer nada; no es más que un instrumento de deducción a partir de los datos ofrecidos por el sentimiento; no sabría controlar esos datos.

No hay pues control ". (50)

La solución tampoco estaría en pensar que la fantasía es algo pasajero, mientras que el sentimiento es algo constante. - Ello sería sólo posible si se pudiera referir a la naturaleza.

Pero la naturaleza, después de la caída, no es algo inmutable, sino que se nos muestra como algo semejante al de la costumbre.

Pudiera ser que la razón engendrara en nosotros verdaderos sentimientos (como ocurre en el caso de las proposiciones geométricas) (fr. 95), y que estos sentimientos que la educación forma y desarrolla pudieran parecernos innatos y constitutivos de nuestra propia naturaleza, gracias a la costumbre.

J. Laporte (51) piensa que, incluso suponiendo que "el sentimiento natural" estuviera determinado, la cuestión se plantea en la medida en que queremos saber si es o no una prueba -- convincente de verdad.

Parece replantearse la cuestión clásica de los escépticos: se afirman los primeros principios en función del instinto. Ahora bien, este instinto, es algo de lo que sólo podemos confiar si existe un Dios bondadoso que no se complace en engañarnos y confundirnos. Y esto es algo que la razón no puede decidir por sí misma, mas que si se apoya sobre los mismos principios naturales cuyo valor se ha puesto inicialmente en cuestión.

¿ Como salir de este círculo vicioso ?.

Pascal era consciente que el proceso de duda era un procedimiento peligroso que podrá no tener salida, por ello pensaba que la naturaleza "sostiene a la razón impotente". Laporte- (52) considera que si el sentimiento natural que tenemos de los principios no es lógicamente una prueba convincente de verdad, prácticamente equivale a una tal prueba, puesto que determina nuestra adhesión con una fuerza irresistible.

La garantía fundamental de la verdad y validez de lo que conocemos por sentimientos, es que de hecho es indubitable, excluye el proceso de duda. De ahí, que la cuestión de lo que sea sentimiento o fantasía, así como todos los argumentos teóricos o abstractos que puedan formularse en contra, sea algo subordinario a lo que de hecho ocurre. De nuevo, vemos como Pascal - aplica, en este punto, la importancia otorgada a la experiencia, a la práctica, frente a lo teórico, a la vida frente a la doctrina.

Pero hasta ahora no hemos definido la exacta relación entre el sentimiento y el corazón; tan sólo la validez de lo que conocemos por sentimiento. ¿Es posible que no exista ningún vínculo entre estas dos nociones? Hay quien piensa que sí, - por ejemplo: E. Baudin (53) considera, respecto a la relación del sentimiento con el corazón, que en tanto no se disponga de textos decisivos, hay que dudar de atribuir al corazón - (tal como lo entiende Pascal) todos los conocimientos por sentimiento, y ello a pesar de que las analogías entre ambas nociones se dan.

A fortiori, señala este autor hay que dudar de atribuirle todos los sentimientos: habría que ver entonces en él un órgano de la sensibilidad emotiva, o el órgano de nuestra experiencia interior como puro sentimiento, hechos que Pascal no admite.

Estas afirmaciones de Baudin, no parecen concertar demasiado con los textos pascalianos, donde como hemos visto, se -- nos dice que los primeros principios que conocemos por el "corazón" se sienten.

Habría que establecer una distinción, entonces, entre -- sentir y sentimiento. Por lo que creemos que toda respuesta de be remitirse a un examen de las expresiones y términos correspondientes a estas nociones.

De este modo, advertiremos que siempre que Pascal se refiere al corazón y al sentimiento conjuntamente, utiliza la -- expresión sentiments de coeur"(54) : Es decir, los sentimientos pertenecen al corazón, lo cual es algo diferente, a decir que el corazón se identifica o se reduce a los sentimientos. -- Efectivamente, consideramos que esta relación sería paralela a la que existe entre la razón y sus razonamientos. La razón -- efectúa razonamientos y deducciones y los razonamientos han de referirse a la razón, pero ambas nociones no pueden identificarse.

Del mismo modo, Pascal habla de los sentimientos del corazón como expresión de un aspecto interno, un sentido íntimo y ulterior del hombre. Por ello creemos que, si no es lícito -- identificar estas nociones en Pascal, tampoco puede prescindirse de la presencia del sentimiento en nuestro autor, hecho que -- pretende concluir E. Baudin

La importancia de estos términos nos lo impide. Por ello se explica que en algunos lugares (como, por ejemplo, en el -- fragmento 282) Pascal contraponga razón y sentimiento, refiriéndose en realidad al corazón . Pascal, por otra parte, no se -- refiere en su acepción positiva al ciego sentimiento que nos -- arrastra como la pasión (esto se refiere a su acepción negativa), sino como hemos señalado el sentimiento que brota de lo --

mas profundo y auténtico de nosotros del "corazón".

El significado del término "sentimiento" en el francés - del sg. XVII (56), tiene entre otras acepciones el de ser "un - modo de pensar" un pensamiento, una opinión.

El "sentir" se refiere así a un modo de conocer, de aper cibirse o darse cuenta de algo.

Por ello, el sentimiento es un criterio que nos permite- juzgar la verdad o falsedad de una proposición. Por ejemplo, - nos enseña que la unión de los contrarios es ~~b~~ mejor represen- ta a la naturaleza humana. El sentimiento no se identifica con el "corazón" porque éste nos proporciona los primeros princi- - pios, y por el sentimiento conocemos su verdad.

Las determinaciones que hemos realizado en este apartado nos han llevado al núcleo de la significación del "corazón" y - su relación con aquellos otros términos con los que parece a ve ces confundirse o identificarse. Una y otra vez han aparecido- indirectamente los conocimientos del "corazón". Podemos, por - ello, ahora centrarnos en esta cuestión.

NOTAS - CAPITULO V.- EL SIGNIFICADO DEL CORAZON.

- 1).- PASCAL, B. Oeuvres complètes. Ed. établie et annotée - par J. Chevallier. Bib. de la Pleiade. Paris 1976, p. 77. Aquí Pascal nos dice que "quiere abrir su corazón".
- 2).- O.c., p.90.
- 3).- O.c., p.353. Pascal se despide de M. Le Chancelier deseándole prosperidad de "todo corazón".
- 4).- O.c., pp. 1053 y 1059.
- 5).- O.c., pp. 927 y 937
- 6).- O.c., p. 1199.
- 7).- O.c., pp. 1265-1124
- 8).- O.c., pp. 1295.
- 9).- LEGUERN, M. Pascal et la métonymie en Actes du colloque tenu à clermont- Ferrand. 10-13 juin de 1976, P.U.F, p. 355.
- 10).- O.c., p. 355.
- 11).- Al final de la Lettre de Pascal à M. Le Pailleur. Apud . LEGUERN, M. et. M. R., p. 385.
- 12).- O.c., p. 386.
- 13).- DAVIDSON, H. Rémarque sur la "concordance des Pensées en Actes du colloque tenu à clermont Ferrand. p. 177.
- 14).- CAYROU, G. Le Français classique. Lexique de la langue du XVII^e siècle. Didiée. Editeur, Toulouse, 1967, p. 155.

De acuerdo con esta obra podrían distinguirse los - distintos significados del término "corazón"; - significa, también, pensamiento: "me dijo el corazón que eso ocurriría". A. 94)

"Conociendo como soy, me dijo el corazón que usted no querría dejar a M. de Grignan" (Cavigné, 13 nov. 1676).

N.B. Se refiere al pensamiento íntimo, a las disposiciones secretas del alma.

- Significa también valor... Perdre coeur.

"Rodrigo, ¿Tienes corazón ?."
(corneille, cid, v. 261)

- Intercambia su sentido con la palabra "valor", su derivado.

"orgullo, forma de ser del alma generosa, e incapaz de debilidad y de cobardía"

"Mantiene con corazón y magnimidad. El honor de su nacimiento y su dignidad".

(Corneille, Pamp. V.V. 727).

Por su parte el Diccionario de la Lengue Française du XVII^e siècle Champion. Didier, Paris. 1925, 1967), señala las siguientes significaciones del término "corazón", entre otras:

Sentir son coeur : Tener orgullo.

En coeur : Lleno de orgullo, o quizá de valores

Par coeur : A la ligera.

Avoir sur le coeur : Proyectar

Prendre coeur : Tomar valor.

Perdre coeur : Perder valor.

Tenir son coeur : guardarse el descontento.

- 15).- GUILLAUMONT, A. Les sens des noms du "coeur" dans l'Antiquité-in Etudes carmelitaines. Desclee de Brouwer, Paris, 1950.
- 16).- SELLIER, P.h. Pascal et S. Augustin-Armand. Colin, Paris, 1970, p. 118 .
- 17).- Salmo 103, ver. 15 cf. Eccle: XL, 20.
- 18).- Ps. ver. 3 Ps. 118, ver 70. Ps. 5 ver. 10 (Vanò). Luc I. 51 (orgulloso).
- 19).- SELLIER. P.h. O.c., p. 120.
- 20).- PRAT, F. La théologie de Saint Paul- Paris, 1923, p.54 Apud. SELLIER, Ph. O.C., p.120.
- 21).- O.c., p.125
- 22).- Ibidem.

- 23).- De acuerdo con la tradición bíblica.
- 24).- HARRINGTON, T.H. Verité et méthode dans les Pensées de Pascal. Vrin, París, 1972. p. 87.
- 25).- Este fragmento (que no se encuentra en la 1ª. edición de Port-Royal) fué compuesto probablemente, bien en 1657, - bien algo más tarde con ocasión de las polémicas originadas por la obligación de firmar el Formulario.
- 26).- LAPORTE, J. Le coeur et la raison selon Pascal. Ed. Elzevir, París, 1952. p. 92.
- 27).- O.c., p. 93
- 28).- O.c., p.95
- 29).- O.c., p. 87.
- 30).- PASCAL, B. Oeuvres. Ed. de Chevalier. Gallimard. París, - 1954. p. 593.
- 31).- Pascal se refiere al fr. 80 (L.98). donde expresaba lo siguiente:
- ¿A qué se debe que un cojo no nos irrita, y que una mente coja nos irrita ?. A causa de que el cojo reconoce que andamos derechos mientras que una mente coja dice que somos nosotros los que cojeamos. De no ser por esto nos inspiraría lástima en lugar de irritación.
- Epicteto pregunta con más brío: ¿Por qué no nos enojamos si se nos dice que nos duele la cabeza, y, en cambio, nos enojamos cuando se nos dice que razonamos mal - o que escogemos mal ?.
- 32).- Hay que tener en cuenta que estos fragmentos (98, 99, 100) están ordenados originalmente de un modo sucesivo según la edición de La Fuma, por ello la contradicción se hace más manifiesta.
- 33).- Pascal aprendió de S. Agustín la primacía de la voluntad sobre la inteligencia, Según Ph. Sellier Pascal et S. -- Agustín. Arnaud Colin, París 1970. p.521.
- 34).- SELLIER, Ph. O.c. p. 69
- 35).- Ibidem.
- 36).- O.c., p. 71.
- 37).- Ibidem.

- 38).- Por ej. De utilitate jejuni, 2,n,2. Apud.Sellier, Ph. p. 72.
- 39).- Por lo que ataca la teoría platónica, por ejemplo, en De civitate Dei, XII, 27. Apud.Sellier, Ph. p. 73.
- 40).- O.c., p.72
- 41).- PASCAL, B. Obras "Carta de B. Pascal a Ch. de Roannez". td. Alfagüara. p. 323.
- 42).- PASCAL, B. Obras pp. 313-314
- 43).- SELLIER, Ph. O.c., p.72.
- 44).- PASCAL, B. "Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades". p. 271.
- 45).- Según Ph. Sellier, Pascal no conoció probablemente a Platón más que a través de la otra agustiniana (O.c. p. 73)
- 46).- Ibidem.
- 47).- CATURELLI, A.: En el corazón de Pascal, Facultad de Filosofía y Humanidades. Colección "Cuarto Centenario". Argentina 1970. pp. 19 y ss.
- 48).- CHEVALIER, J.: Pascal, Plon. Paris, 1922, p. 303.
- 49).- LAPORTE, J. Le coeur et la raison selon Pascal, p. 128.
- 50).- Ibidem.
- 51).- O.c., 130.
- 52).- O.c., p. 131.
- 53).- BAUDIN, E. Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal. Vol. I. Ed. De la Baconnière, Neuchâtel, 1946, págs. 200.
- 54).- Aparece esta expresión en los fragmentos 100, 256, 282 - entre otros.
- 55).- CAYROU, G. Le français classique. Lexique de la Langue du XVII^e siècle. Didier, Paris, 1967, pp. 790-791.

CAPITULO VI.- LOS CONOCIMIENTOS DEL CORAZON

El problema de los conocimientos del 'corazón' viene --- planteado desde el binomio razón-corazón. Porque existen verdades fuera del alcance de la razón, tiene sentido, para el -- autor de los Pensamientos, admitir un modo de acceso diferente para llegar a ellas. La incapacidad de la razón se muestra en dos vertientes:

1º.- No todas las verdades son demostrables.

2º.- No todas las verdades son comprensibles.

La solución práctica a esta situación, ya quedó apuntada en el capítulo que dedicamos a la razón: "... Es menester saber dudar donde hace falta, someterse donde hace falta. Quien no procede así no comprende la fuerza de la razón..." (fr. 268) En este fragmento se nos indicaba cómo la razón se somete cuando juzga que debe someterse. ¿Someterse a quién ?. A las verdades que le sobrepasan y que, por ello, se alcanzan por caminos diferentes. Estos caminos son, en el orden de las verdades naturales, el 'corazón', en el orden de las sobrenaturales, la fe, cuyo órgano en nosotros es el 'corazón'. Veamos, ahora, en qué consisten esas verdades que no son ni demostrables ni comprensibles, y que constituyen una puerta de entrada para reflexionar sobre los conocimientos del 'corazón'.

1.- Las verdades indemostrables.

La constatación de que son numerosas las verdades no demostrables es una reflexión constante en los Pensamientos. E. Baudin (1) señala como verdades no demostrables, las leyes naturales y el determinismo absoluto que suponen.

"... Quien ha demostrado que mañana amanecerá y que no moriremos ? ¿Y qué hay que es es té más admitido que esto ? Es por lo tanto, la costumbre la que nos persuade..." (fr.252)

El intérprete francés considera que tampoco puede demostrarse el valor de la razón y sus criterios naturales. Por ello, no es extraño que hayamos de suponer, a falta de pruebas, la identidad de la razón en todos los hombres.

"Suponemos que todos conciben las cosas de la misma manera. Pero lo suponemos gratuitamente, porque no tenemos ninguna prueba de ello. Veo bien que se apliquen estos términos en las mismas ocasiones, y que siempre que dos hombres vean a un cuerpo cambiar de lugar, expresen ambos la visión de ese mismo objeto con idéntico término, diciendo, uno y otro, que se ha movido; y de esta conformidad de aplicación se deduce una patente conjetura de conformidad de ideas; pero esto no es absolutamente convincente, con una última convicción, aunque haya razón para apostar por la afirmativa, puesto que sabe que a me-

nudo se deducen las mismas consecuencias de su posiciones diferentes..." (fr. 392)

Estas valoraciones sobre la razón justifican el sentido - que el autor de los Pensamientos da a las pruebas metafísicas.- Ni la existencia de Dios, ni la inmortalidad del alma, ni la libertad humana, pueden demostrarse racionalmente de un modo definitivo. Por último, hay que destacar que las limitaciones de - las demostraciones se encuentran, incluso, en lo que parece -- constituir su campo privilegiado: la geometría. Aquí llegamos- a un tipo de verdades indemostrables por la razón, y accesibles y conocidas sólo por medio del corazón .

"Conocemos la verdad no solamente por la - razón, sino también por el corazón. Es de este último modo como conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento que no tiene -- parte alguna en ello, intenta combatirlos. Los pirronianos, que no tienen por objeto más que - eso, trabajan inútilmente. Sabemos que no soñamos en absoluto. Sea cual fuere la incapacidad en que nos encontramos para demostrarlo por la- razón, dicha incapacidad no concluye otra cosa - que la debilidad de nuestra razón, pero no la - incertidumbre de todos nuestros conocimientos,- como ellos pretenden.

Pues los conocimientos de los primeros - - principios: espacio, tiempo, movimiento, núme--ros, son tan firmes como los que nos dan nues - tros razonamientos, y sobre esos conocimientos- del corazón y del instinto, es preciso que se - apoye la razón y que fundamente todo su discurs- so..." (fr. 282).

En este conocido fragmento donde el autor de los Pensamientos quiere distinguir los dos modos fundamentales de conocer la verdad, considera que los primeros principios del conocimiento son como ciertas nociones geométricas y espaciales, tales como: el espacio, el tiempo, el movimiento y los números. Se insiste en la firmeza y certeza de estos conocimientos adquiridos por el corazón. Frente a su seguridad, resultan inútiles los esfuerzos del razonamiento que quiere combatirlos. La razón ha de remitirse, someterse, en definitiva, a estos principios. Para E. Baudin, en el fondo, la gran miseria de la razón será "el poder demostrarlo todo, pero sólo con la ayuda de principios que le vienen dados de fuera, y que, por ello mismo, no puede juzgar". (2).

2.- Las verdades incomprensibles.

Para Pascal, no sólo hay verdades que son indemostrables, también hay verdades que nos resultan incomprensibles. En los Pensamientos encontramos numerosas referencias a este tipo de verdades. E. Baudin considera que en este tipo de verdades se encuentran incluidas algunas que pueden ser demostradas. Tal sería el caso de la idea de infinito. Esta noción, aunque pueda demostrarse, permanece incomprensible bajo todas sus formas, ya sea el infinito de grandeza o de pequeñez, o el infinito numérico. Por ello mismo, la infinitud de Dios resulta incomprensible. (4)

Por otra parte, las principales verdades metafísicas son, al mismo tiempo que indemostrables, incomprensibles. Según J.-Perdomo, estos incomprensibles serían cuatro y versarían sobre los tres órdenes del ser: Dios, mundo y hombre. Tienen, a pesar de ello, un sentido antropológico, pues convierten en problemas cuatro verdades sustantivas que hacen referencia abierta al hombre: Dios, alma, creación y pecado. Veamos que nos dice el fr. 230:

"Incomprensible que Dios exista e incomprensible que no exista, que el alma exista - con el cuerpo, que no tengamos alma, que el mundo haya sido creado, que no lo haya sido, - etc., que el pecado original exista y que no exista". (fr. 230).

En este fragmento se plantean cuatro antinomias creadas-- por el enfrentamiento de una tesis y una antítesis, siguiendo - el siguiente esquema:

TESIS

- Dios existe
- El alma existe en el cuerpo.
- El mundo ha sido creado.
- El pecado original - existe.

ANTITESIS

- Dios no existe.
- No tenemos alma.
- El mundo no ha sido creado.
- El pecado original no - existe.

Aunque podríamos distinguir dos cuestiones antropológicas (el problema del alma y del pecado original), y dos cuestiones-teológicas (la existencia de Dios y la creación del mundo), los cuatro temas están relacionados entre sí. A pesar de que en el capítulo V. "Problemática de la razón", ya aludimos a la incapacidad racional para demostrar las verdades metafísicas, nos detendremos ahora en el significado de la incomprensibilidad de estas nociones.

¿Porqué son incomprensibles las tesis de Dios, la creación, el alma y el pecado ?.

Tesis de Dios. Dios es incomprensible para el hombre, porque entre el finito y el infinito no hay proporción ni medida alguna. "... Si existe un Dios, es infinitamente incomprensible, puesto que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene relación alguna con nosotros. Somos por consiguiente, incapaces de conocer ni lo que es, ni si es..." (fr. 233).

Tesis de la Creación. La Creación es incomprensible para el hombre porque él está en medio de la nada y el todo, igualmente alejado de conocer lo uno y lo otro: Tanto la nada de donde puede proceder, como el infinito donde es absorbido (fr.-72).

El alma es algo incomprensible en cuanto que no podemos comprender cómo está alojada en nuestro cuerpo: "¿Quién no creería, al vernos componer todas las cosas de espíritu y de cuerpo, que esta mezcla nos sería muy comprensible ? . Sin embargo, es la cosa que menos se comprende; el hombre es, en sí mismo, el más prodigioso objeto de la naturaleza, porque no puede conce-

bir lo que es el cuerpo y menos aún lo que es el espíritu, y me nos que ninguna otra cosa, como un cuerpo puede estar unido a un espíritu" (fr. 72).

"No concebimos ni el estado glorioso de Adán, ni la naturaleza de su pecado, ni su transmisión a nosotros. Son cosas que han sucedido en el estado de una naturaleza completamente diferente de la nuestra, y que supera el estado de nuestra capacidad presente..." (fr. 560)

Según Chevalier (6), la cuarta noción incomprensible: la existencia del pecado original, no tiene el mismo valor de las otras tres (Dios, creación y alma). Según este autor, Pascal cede aquí demasiado a la influencia de Port-Royal, cuando afirma que, sin el dogma del pecado original, seríamos algo incomprensible para nosotros mismos. J. Perdomo (7) no acepta esta interpretación, ya que considera que, aunque el autor de los Pensamientos se dejó detenidamente a Jansenio, Saint-Cyran y Arnauld, y en cierto modo, se dejó influir por ellos, no se vinculó sustancialmente a su pensamiento. Pascal realza, sobre todo, la incomprensibilidad del pecado original, lo que tiene de misterio.

Tesis y antítesis son incomprensibles, ahora bien, de distinto modo. Según Perdomo "la diversa patentización de la incomprensibilidad, viene determinada por el distinto órgano que las capta. La tesis son incomprensibles en sí, absolutamente. Son intrínsecamente incomprensibles a la razón lógica. Es incomprensible la existencia de Dios, la unión del cuerpo y del alma, la creación del mundo, el pecado original. Ello no quiere decir que no sean mostrables racionalmente estas verda -

des. El mismo hecho de que sean enunciables al pensamiento, -- prueba la posibilidad de su demostración racional. Lo que será -- siempre indescifrable por el pensamiento es el misterio profundo que encierra cada una de estas verdades..." (8) . Intentaremos, ahora, ver en qué sentido son incomprensibles las antítesis.

Es incomprensible que Dios no exista. La incomprensibilidad de Dios no significa que su existencia sea imposible. Puede saberse que hay un Dios sin saber lo que es; así conocemos -- que existe un infinito numérico e ignoramos su naturaleza, y si existe, ha de ser incomprensible, pues, si no, no sería infinito. Incluso admitiendo que la existencia de Dios, y no sólo su naturaleza, fuera incomprensible, ello supondría que no conocemos la existencia de Dios como se conocen las cosas naturales -- (por experiencia), pero no que no exista o que sea totalmente -- incomprensible; para ello, tendríamos que admitir que no hay -- más conocimientos posibles, ni más existencias, que las que conocemos experiencialmente. Como conclusión del hecho de que la naturaleza y la existencia de Dios nos resulten incomprensibles, no se sigue que Dios no exista, luego la existencia de Dios no es algo imposible.

El problema radica en que el hombre salga de sí mismo, en que considere los efectos de la naturaleza. Todo ello nos conduce a Dios, y nos impone la necesidad de creer en su existencia. Sin los efectos de la naturaleza, todo el Universo se convierte en algo incomprensible.

Se podría probar del mismo modo la creación. "No puedo -- perdonar a Descartes: él hubiera querido, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar recurrir a --

El para poner al mundo en movimiento, después de eso, no sabe - que hacer con Dios" (fr. 72).

También la incomprensibilidad de la no existencia del alma es clara para nuestro autor. "... Porque es imposible que la parte que razona en nosotros no sea espiritual, y aún cuando -- uno pretendiera que fuéramos simplemente materiales, ello nos -- impediría todavía más el conocimiento de las cosas, no habiendo nada tan inconcebible como decir que la materia se conoce a sí misma. No nos es posible conocer cómo ella se conocería..." (fr. 72). Por último la no existencia del pecado original, también es algo incomprensible, ya que sin este misterio somos incom -- prensibles para nosotros mismos.

"... Porque es indudable que no hay nada que repugne más a nuestra razón que el decir que el pecado del primer hombre ha hecho culpables a aquellos que, estando tan alejados de este origen, parecen incapaces de participar en él.

Esta corriente no sólo nos parece imposible, sino que nos parece, incluso, sumamente injusta, porque ¿qué hay más contrario -- a las reglas de nuestra miserable justicia, -- que condenar eternamente a un niño, incapaz de voluntad, por un pecado en el que parece haber tenido tan poca parte ?. Ciertamente, nada nos contraría más fuertemente que esta doctrina. Y sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incom -- prensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se repliega y se retuerce dentro de este abismo. De suerte que el hom

bre es más inconcebible sin este misterio, que lo que este misterio es inconcebible para el - hombre". (fr. 434).

Dios, el alma, la creación, el pecado, son incomprensibles para nuestra lógica, ya que juzgándolas por las reglas que ella misma ha creado, las declara contradictorias, y por ello, imposibles.

"Resulta divertido ver que hay personas en el mundo que habiendo renunciado a todas las leyes de Dios y de la naturaleza, se han hecho, ellas mismas, otras a las que obedecen con exactitud, como por ejemplo los soldados de Mahoma, etc., los ladrones, los herejes, - etc., y también los lógicos..." (fr. 393).

Pero, si no aceptamos a Dios, el alma, la creación y el pecado, todas las cosas se convertirán para nosotros en incomprensibles en sí mismas. No obstante, no podemos negar que esas cosas existen, son hechos. Con lo cual resulta que no son las cosas en sí mismas las que son incomprensibles, sino el rechazo por aceptar la existencia de Dios, del alma y de la creación, y del pecado original, que las convierte en tales. Por ello, no podría decirse que las tesis y las antítesis, sean igualmente incomprensibles.

La incomprensibilidad de la tesis procede de su no adaptación a nuestra lógica. La incomprensibilidad de la antítesis, niega aquella realidad que es (la tesis, entonces, debe establecerse por negación de su contradictoria, es decir, la antítesis).

La negación, de Dios, del alma, la creación y el pecado, son in--
comprensibles de un modo absoluto.

De acuerdo con J. Perdomo: "... Tenemos una vivencia ínti-
ma de estas realidades que la razón lógica distingue claramente.
Hay testimonios visibles, palpables, de la existencia de Dios,-
del alma, de la creación, del pecado original. Esta vivencia-
profunda origina la incomprensibilidad de las negaciones de --
estas proposiciones, según la razón de los efectos" (9).

Estas verdades son irreductibles a la lógica demostrativa
y artificial. Sus reglas no encuentran, en ella, aplicación. -
Si se aplican, Dios, el alma, la creación y el pecado, resultan
contradictorios e imposibles desde un punto de vista abstracto-
estrictamente racional. Pero tampoco la negación Dios, del al-
ma, de la creación, del pecado, resulta posible; pues no conge-
niam con nuestra vivencia profunda sobre la realidad. El intér-
prete español (10) considera que, sin la afirmación de todos y-
cada uno en particular de estos incomprensibles, no tendrá ex-
plicación posible el orden de la naturaleza existente. Como he-
mos dicho, son para Pascal hechos. Según Chevalier "No son las-
cosas en sí mismas las que son incomprensibles, sino la repulsa
de aceptar Dios, el alma..., las que las vuelve tales" (11). En
la constatación de su incomprensibilidad no se demuestra su no-
existencia. Es la afirmación fundamental que nos encontramos -
en el fr. 430.

"¿Tantas contradicciones se encontraría
un sujeto simple ?/

Incomprensible.

Todo lo que es incomprensible no deja, -
por ello, de ser. El número infinito, un es-

pacio infinito igual a lo infinito" (fr. 430).

Este fragmento, que en la edición paleográfica de Tourner aparece dirigido a Port-Royal, iniciándose: "Comienzo, después de haber explicado la incomprensibilidad", pudo no estar escrito por Pascal, según Brunschvig (12).

En ese caso se trataría de una transcripción, a partir de la conferencia pronunciada por Pascal en Port-Royal, con ocasión de exponer el plan de su apología. Si en el fr. 230 tan sólo se enumeraban las antinomias creadas por el enfrentamiento de la tesis y la antítesis sobre Dios, el alma, la creación y el pecado original, en el fr. 430, parece formularse la única solución posible que el hombre puede encontrar ante esta situación: Todo lo que es incomprensible no deja de ser. La incomprensibilidad es subjetiva, mas que objetiva. La antítesis, no se da, en realidad, en las cosas. Es el pensamiento del hombre el que se encuentra suspenso entre dos extremos. La solución no puede encontrarse en el plano natural. De acuerdo con J. Perdomo (13), el pensamiento está suspenso ante la tesis y la antítesis, ante la razón lógica y la razón de los efectos, y entre ellas no encuentra conexión lógica. La inferencia de una a otra, es imposible por vía racional, ya que la razón está incapacitada para ello.

"El pensamiento intuye naturalmente por vía cordial que hay cosas que le son incomprensibles" (14).

La incomprensibilidad del ser humano es el camino que conduce a la apertura a Dios.

"En vano, ¡oh! hombres, buscáis en vosotros mismos el remedio a vuestra miseria. Todas vuestras luces no pueden llegar más que a - conocer que no es en vosotros mismos donde encontrareis la verdad y el bien. Los filósofos os lo han prometido, y no han podido cumplirlo. No saben cuál es vuestro verdadero bien, ni cuál es vuestro verdadero estado". (fr. 430).

Las aspiraciones dogmáticas de encontrar una inteligibilidad son inconcebibles para el autor de los Pensamientos. Sólo podemos aspirar a una inteligibilidad limitada, referida a aquellas cosas con las que guardamos proporción. Por este motivo, no podemos comprender los sentimientos, ya que son algo que se nos escapa. "Conocemos nuestro alcance; somos algo y no somos todo", somos tan sólo parte: "¿Como podría una parte conocer - el todo?". (fr. 72). Sólo podemos conocer el medio que se encuentra tanto en nuestros sentidos como en nuestra inteligencia, los extremos permanecen inalcanzables. De este modo, estamos muy lejos de las ambiciones dogmáticas de conocerlo, de un modo absoluto, todo. No podemos tener intuiciones racionales que nos muestren el fondo de las cosas. Pascal, antes que Kant, cierra las vías para una metafísica que pretende alcanzar, de un modo indirecto o directo, el fondo de las cosas y ser una ciencia. Para E. Baudin (15), Pascal reemplaza las intuiciones racionales que condena, por las del corazón. Podríamos preguntarnos ahora, ¿cuál es el ámbito de las verdades del corazón?.

3.- El dominio del corazón

Según J. Laporte (16) Pascal llegó a su concepción del corazón a partir de sus reflexiones sobre distintos órdenes:

- Reflexión sobre las condiciones de la creencia cristiana y sobre la fe.
- Reflexión sobre las condiciones de la vida social y l'ésprit-de finesse.
- Reflexión sobre el pensamiento científico, estático y la conciencia moral.

De ahí el intérprete francés asimila los conocimientos que obtenemos por la fè, con l'ésprit de finesse y la conciencia moral. Ahora bien, Pascal fué claro al insistir que eran pocos - los conocimientos que obtenemos a través del corazón (según el-fr. 282). Por ello no puede explicarse la identificación que - hace J. Laporte entre el 'corazón' y l'ésprit de finesse. Por el 'corazón' todos somos capaces de conocer los primeros principlos. Por l'ésprit de finesse ciertas personas son capaces de- captar las verdades sutiles.

19.- En el plano "natural", el 'corazón' se remite a los- primeros principios del conocimiento, entendidos como verdades- universales y comunes a todos los hombres.

20.- En el ámbito "sobrenatural", el 'corazón' que ha si- do alcanzado por la gracia es capaz de sentir a Dios.

Vamos a referirnos aquí sólo al primer plano, pues las - relaciones entre el 'corazón', lo sobrenatural y la fè serán citados en un capítulo posterior.

El corazón y los primeros principios del conocimiento.

En el fragmento 282, Pascal nos ofrecía un ejemplo de lo que él consideraba como conocimientos del "corazón"

"Conocemos la verdad, no sólo por medio de la razón, sino también por el corazón. Es de este modo como conocemos los primeros principios."

Ahora bien, ¿qué es lo que entiende Pascal por primeros - principios ?. Según E. Baudin (17), esta expresión como tantas otras en Pascal, tiene diversos sentidos. Se refiere de un mismo modo:

- A elementos primeros y presupuestos fundamentales de la geometría y de la ciencia.
- A las verdades primeras que todo hombre no puede por más que creer.
- A nuestras facultades, instintos y potencias.

A este respecto, E. Baudin señala que Pascal no se refirió con el término "primeros principios" al sentido moderno de la expresión: a los principios formales y del conocimiento (principios de identidad, causalidad y de finalidad)(18)El intérprete francés basa esta afirmación en la ausencia de textos que presenten este sentido. Por el contrario, los primeros principios, entendidos como verdades primeras y fundamentales que todo hombre cree, son una noción empleada al hablar de la discusión entre los dogmáticos y los pirronianos. Los primeros afirman que

los demuestran con la mera razón; los segundos, por el contrario, aseguran que dudan en nombre de la razón. La respuesta de Pascal se sitúa dentro del marco global del "justo medio", que otras veces hemos señalado: la verdad no puede estar ni en un extremo ni en otro, las verdades primeras son, al mismo tiempo-indemostrables e indubitales. El procedimiento del rénversement du pour au contre, se aplica aquí claramente. Cada una de las posturas tiene su parte de razón, los extremos aparecen contrapuestos, y la solución se halla en la síntesis: pirronianos y dogmáticos se equivocan, la indemostrabilidad y la indubitabilidad de los primeros principios nos muestran que escapan a la razón; por ello, es el "corazón" quien los siente y percibe con una certeza perfecta. La negación de los principios es pura retórica, pues nada puede hacer el razonamiento sin los principios inmediatos, dados, previamente, a la actividad de la razón. El escéptico, e incluso la misma razón, puede negar los principios, porque precisamente ellos hacen posible a la razón esta negación. Porque existe la verdad "sentida", conocida por el "corazón", es posible sostener que la verdad no existe.

Los primeros principios, sobre los cuales discuten los dogmáticos y los pirronianos, son verdaderos. El conocimiento de estos principios es referido, no obstante, a dos términos diferentes: el fr. 434 atribuye a la naturaleza su conocimiento: por el contrario, el ya señalado fragmento 282, los refiere al "corazón", estas dos expresiones parecen ser, por ello, utilizadas en estos casos como sinónimos, si no fuera así, nos encontraríamos con una clara contradicción. El fragmento 434 nos dice:

"He aquí la guerra abierta entre los hombres,
en al cual es preciso que cada cual tome partido,-
se adscriba necesariamente al dogmatismo o al pi -

rronismo, porque quien intente permanecer neutral será pirroniano por excelencia... ¿qué hará, pues, el hombre en este estado ? ¿Dudará de todo ? ¿Dudará de si vale, si se le pincha, si se le quema? ¿Dudará de "si duda" ? ¿Dudará de si es? No se puede llegar hasta aquí y establezco el hecho de que nunca ha habido, efectivamente, ningún perfecto pirroniano. La naturaleza sostiene a la razón impotente y le impide extravaragar hasta ese punto". (fr. 434).

En el frag. 434 se designa con el término naturaleza, lo que en otros se llama corazón, y que es lo que impide que la razón dispare. El corazón o la naturaleza es quien conoce los primeros principios, la realidad de las cosas y del yo; en definitiva, la validez de las experiencias externas e internas. Se trata, por ello, de lo que ya habíamos dicho en un comienzo: el corazón conoce todos los primeros principios y verdades -- que profesan instintivamente todos los hombres. Según Baudin -- (19), estos conocimientos no nos dispensan de la razón (fr. 282) Por ello, según este mismo autor, los conocimientos del corazón no nos conducen muy lejos. En contrapartida, el corazón nos hará sentir y conocer las verdades sobrenaturales que no -- pueden ser adquiridas por la razón.

Según A. Caturelli, (20) la presencia agustiniana, aunque asumida en un modo peculiar, se hace presente aquí. Esta presencia se proyecta en el paralelismo entre la mens que intuye la verdad y no puede no intuir la (ya que, por ella, la mente es mente), y la ratio que ordena los conceptos y concluye (suponiendo antes la intuición de la verdad). El corazón conoce más profundamente que la razón, por ello, no es posible el ejercicio de la razón sin el conocimiento anterior del corazón. El sen-

tido del fr. 478: "corazón, instinto, principio", se refiere a que el corazón es como un instinto intelectual que descubre los principios, el corazón siente, la razón concluye y demuestra. Por otra parte, no sólo son importantes los fragmentos de los Pensamientos, en orden a aclarar el significado de estos primeros principios del corazón conoce. Nos encontramos con precisiones importantes en el Opúsculo del Espíritu geométrico y del arte de persuadir, al que ya nos referimos en el cap. que versaba sobre la verdad. Prescindiremos de los aspectos que ya han sido tratados, y nos remitiremos a su concepción de los "indefinibles".

En este escrito (21), Pascal pretende explicar el verdadero orden, que consiste, para él, en definir y probarlo todo. A partir de aquí, nos va a determinar la importancia de los primeros principios. Semejante orden, verdadero e ideal, es imposible, pues los primeros términos que se pretendieran definir supondrían unos precedentes que servirían a su explicación; e incluso, las primeras proposiciones que se quisieran encontrar, supondrían otras que les precediesen. "por ello nunca se podría alcanzar las primeras". De este modo, llevando la búsqueda más allá, se llegaría a unas palabras que Pascal llama "primitivas", y que no se podrían definir; y a unos principios tan claros que no se encontraría a ninguno que lo fuera más. Pero de esto no se ha de seguir que deba abandonarse toda clase de orden, ya que hay uno, el orden de la geometría, que, sin definirlo, ni probarlo todo, no supone más que cosas claras y evidentes. Opera por medio de una luz natural y es, por ello, perfectamente verdadero. Es el orden más perfecto, que consiste en mantenerse en este "medio" (28), en virtud del cual no se definen ni prueban aquellas cosas claras y comprendidas por todos los hombres, sino que se definen y prueban todas las demás. Y aquí, Pascal hace una enumeración y ejemplificación de alguna de estas verdades entendidas por todos los hombres: el espacio, el tiempo, el

movimiento, el número, la igualdad. Estos términos designan, - de un modo natural, las cosas que significan para aquellos que comprenden la lengua; cualquier aclaración que se quisiera hacer aportaría más oscuridad que provecho.

En este texto se nos ofrecen más ejemplos de estos principios que en el fr. 182, donde Pascal ejemplificaba como principios que siente el corazón; las tres dimensiones en el espacio y la infinitud de los números. Por otra parte, en este fragmento, el filósofo francés se refiere a los "primeros principios" y en el "Opúsculo" que estamos analizando a "palabras primitivas y principios tan claros que no se encuentran otros que lo sean más". No cabe duda de que ambos textos se refieren a unos mismos principios, pero en el Opúsculo Del espíritu geométrico, alude a esas "palabras primitivas" que no se analizan demasiado.

Ello supone una teoría de lenguaje peculiar, que conlleva importantes consecuencias filosóficas. Efectivamente, Pascal nos dice que no hay necesidad de explicar lo que se entiende -- por la palabra "hombre", ya que poseemos naturalmente una idea correspondiente que no puedo expresar, y que es más clara y segura que aquella que se me da por su explicación (inútil e incluso ridícula, llega a decir). Del mismo modo, no se puede -- llegar a definir el "ser" sin caer en el absurdo, ya que no se puede definir una palabra sin comenzar por este "es", bien que se le exprese o que se le sobreentienda. Por ello, para definir al ser habría que decir "es", y emplear entonces la palabra definida en la definición. El pensamiento de Pascal se aleja de una metafísica u ontología que intente comprender y analizar el "ser" por un sistema de categorías y razonamientos. Para él, - hay palabras incapaces de ser definidas. La naturaleza suple este defecto otorgando a todos los hombres ideas semejantes sobre estos conceptos; de lo contrario, todas nuestras expresiones

serían confusas. La naturaleza nos ha dado, sin palabras, una-inteligencia más neta que la que el arte nos ofrece a través de nuestras explicaciones.

Cuando Pascal habla del conocimiento que tienen todos los hombres, de determinados principios o nociones, se refiere a la relación entre el nombre y la cosa; por ejemplo, en el caso del tiempo, todos se refieren al mismo objeto, y esto es suficiente para hacer que este término no necesite ser definido. El filósofo francés se opone al pirronismo a través de esta fuente de certeza y conocimiento que llama "corazón". El "corazón" se opone a la razón, en cuanto que ésta es razonamiento o discurso, conocimiento de las consecuencias. El "corazón", más que una facultad de conocer los principios, designaría un cierto modo de acoger los conocimientos que, sin él, serían inciertos y vacilantes. Para J. Chevalier (23), el "corazón" es, en Pascal, - esencialmente, aprensión inmediata, conocimiento y sentimiento, todo a la vez, de los principios. Estos principios naturales, - de los que no se puede dudar de buena fé, impiden a la razón -- desvariar y negarlo todo. Este instinto (24), que se enfrenta unas veces a la razón, como en el frag. 395 (25), o que se contrapone a la experiencia, como en el frag. 396 ("Dos cosas instruyen al hombre de toda su naturaleza: el instinto y la experiencia"), es una aspiración al bien que Dios ha puesto en nosotros y que queda de nuestra grandeza primaria. Ello constituye una idea de la verdad invencible a todo pirronismo y a todo-dogmatismo. ¿Podríamos preguntarnos ahora cuál es la naturaleza de aquéllo que conocemos por medio del "corazón"?.

4.- La naturaleza de los conocimientos del corazón.

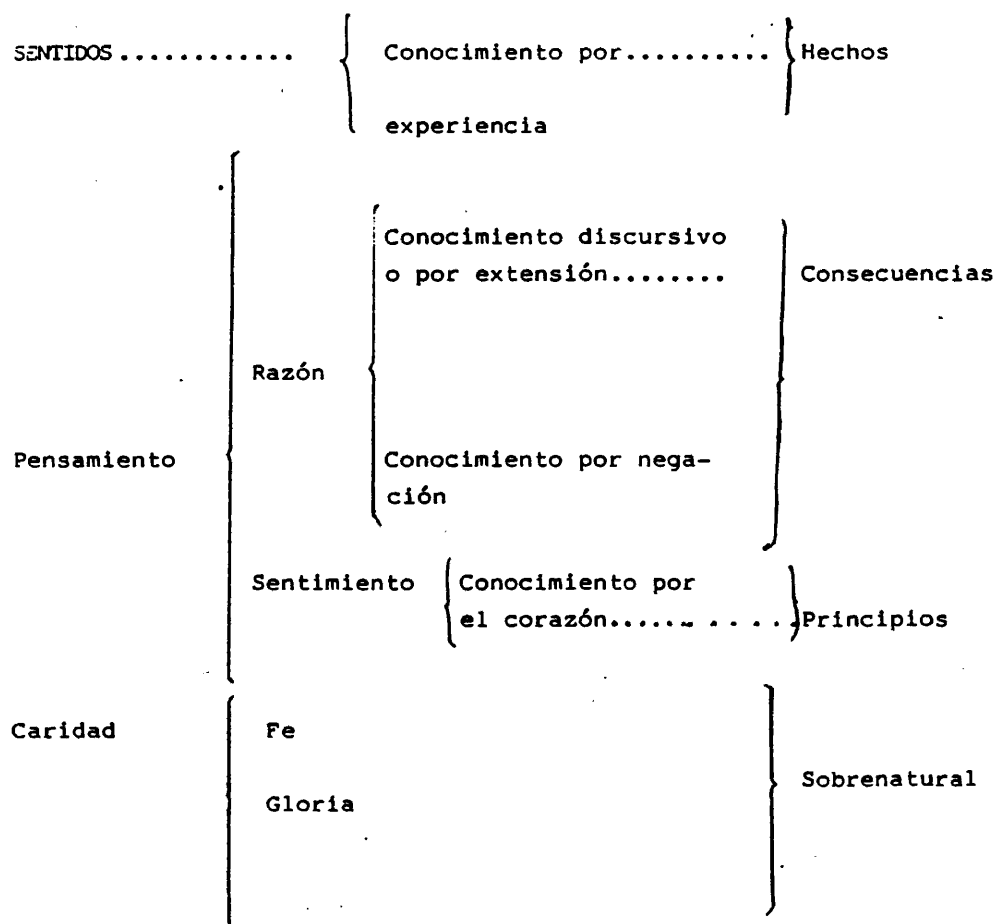
Podríamos decir que los caracteres originarios de estos conocimientos privilegiados vienen determinados por ser, ante todo, conocimientos de las verdades prerracionales o transracionales, es decir, fuera de los dominios de la razón, Son conocimientos intuitivos e inmediatos de sus objetos, y es, por ello, por lo que Pascal les llama sentimientos (esto lo hemos visto claramente en el apartado relativo al corazón y al sentimiento). Están dotados de una evidencia y de una certeza propia, equivalente a la evidencia y a la certeza de los conocimientos racionales. En definitiva, habría que decir que el rasgo común de estos conocimientos es el ser experienciales: en cierto sentido, serían conocimientos relativos más a realidades que sólo pueden ser conocidas experiencialmente, que a simples verdades. Este sería su carácter fundamental y original en virtud del cual se oponen a los conocimientos racionales de los filósofos.

Llegando a este punto cabría preguntarse ¿puede verse un innatismo en este conocimiento de las verdades del corazón?.

E. Baudin opina que no: el innatismo de Descartes se refiere a ideas y Pascal ignora las ideas innatas cartesianas, referentes a la materia y al espíritu, al espacio y al tiempo, al infinito y al Dios. Consecuentemente, Pascal ignorará también las ideas abstractas que podamos tener de estos mismo objetos. Según E. Baudin ignora hasta la misma abstracción, de la que no dice ni una sola palabra. El corazón conoce y siente las realidades de un modo directo y experimental y no a través de ideas, ya sean innatas o abstractas ¿Como funciona, entonces, el corazón? ¿en virtud de qué puede darse en él esta relación directa con las realidades que le proporcionan un auténti-

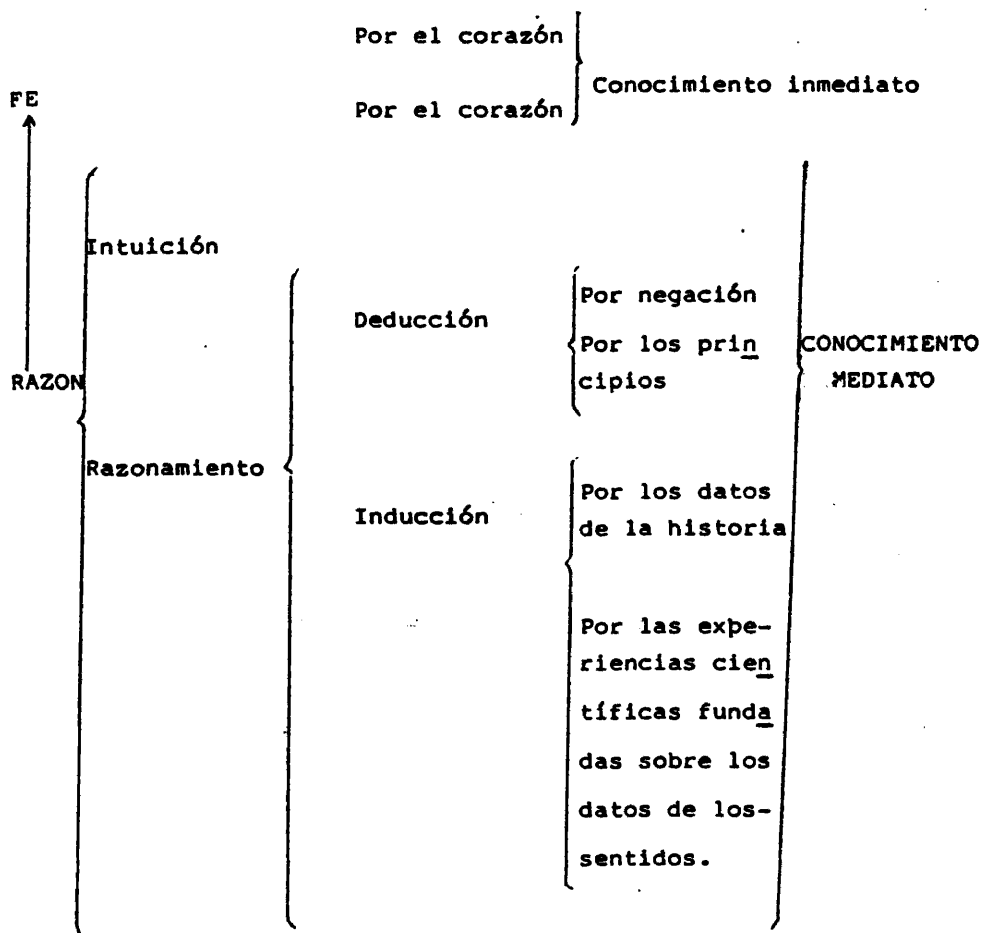
co conocimiento 7. Podría contestarse a estas preguntas señalando que entre el corazón y estas realidades hay una proporción y conexión, o afinidad por naturaleza. Ejemplificando esta afirmación, puede decirse que existe una proporción y afinidad entre el hombre y el universo, en el cual tiene que vivir - o del cual forma parte; del mismo modo hay una conexión entre el hombre y la materia (26), y, de forma paralela, hay una proporción entre Dios y el hombre, que está, en cierto modo, "sobrenaturalizado" por la gracia (ya que el mismo Dios suprime -- así la distancia infinita que de otra manera nos separaría absolutamente de El).

En definitiva, el corazón puede experimentar, por sí mismo, las realidades naturales y sobrenaturales que afectan al -- hombre; y ello sin intermediarios ni ideas innatas, pues el corazón las siente como realidades incomprensibles antes de pensarlas. Los conocimientos del corazón no pretenden alcanzar -- ningún imposible, no aspiran a lograr inteligibilidad universal, como ha pretendido la filosofía de los dogmáticos. El corazón -- que siente el universo y a Dios de un modo cierto y evidente, -- no pretende comprenderlo todo de un modo absoluto: por ello, -- sustituye las pseudo-intuiciones de los dogmáticos, sin tomar para sí sus ambiciones desmesuradas. Llegados a este punto, y ya que los términos fundamentales del pensamiento de Pascal han -- ido surgiendo a través de necesarias distinciones, puede sernos útil un cuadro sinóptico que visualice esquemáticamente la conexión de los diferentes órdenes de la realidad, con las distintas facultades y sus conocimientos específicos. Jacques Chevalier (27) nos presenta, a este respecto, un interesante esquema de acuerdo con la división de los tres órdenes: cuerpos, espíritus y caridad (fr. 793).



A partir de ahí podrán entenderse los distintos grados del saber para Pascal. En este sentido podemos presentar el esquema realizado por Dionne (28), en su obra sobre Pascal y Nietzs - che .

LOS GRADOS DEL SABER, SEGUN PASCAL



De este modo queda incipientemente aclarado el valor del conocimiento y su distinta aplicación para Pascal; estas distinciones serán tenidas en cuenta al desarrollar el siguiente apartado: el orden "corazón".

NOTAS - CAPITULO VI.- LOS CONOCIMIENTOS DEL CORAZON.

1).- BAUDIN, E. Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal. Lib. Armand. Colin, Paris, 1923, p. - 194-5.

2).- O.c., p. 193.

3).- O.c., p.196.

4).- Esta concepción es, para J. Perdomo, el fundamento de la antinomia teológica de los incomprensibles Dios-creación.

"Pascal ha representado sensiblemente las antinomias del infinito, finito y del infinito-nada en la contraposición de Dios, el hombre y el mundo. La una es cosmológica, significa la distancia abismal existente entre Dios y el mundo. La otra es antropológica, representa la desproporción esencial entre Dios y el hombre. En el fr. 72 muestra la antinomia Dios-hombre, paralela a la de infinito-nada y la del infinito-finito como signo de la contraposición existente entre Dios y el mundo. En el fr. 233 insiste en la antropológica del infinito-nada".

PERDOMO, J. La Teoría del conocimiento en Pascal. C.S.I. C. Madrid, 1956, p.458.

5).- PERDOMO, J. O.c., p.425.

6).- CHEVALIER, J. Pascal. Plon, Paris, 1922, p.236.

7).- PERDOMO, J. O.c., p. 424.

8).- O.c., P. 426

9).- Ibidem.

10).- O.c., p.423.

11).- CHEVALIER, O.c., p.199.

12).- PASCAL, B. Oeuvres. Ed. de Brunschvicg. t XIII, p.328.

13).- PERDOMO, J. O.c., p.425-

14).- Ibidem.

15).- BAUDIN.E. O.c., p.198

16).- LAPORTE. J. Le coeur et la raison selon Pascal. Ed. El-

zevir, Paris, 1957. p.50.

- 17).- BAUDIN, E. O.c., pp. 200 y ss.
- 18).- BAUDIN, E. O.c., p. 200
- 19).- O.c. p.200.
- 20).- CATURELLI, A. En el corazón de Pascal. Facultad de Filosofía y Humanidades. Univ. Nacional de Córdoba, 1970.
- 21).- PASCAL, B. Oeuvres complètes. Ed. de Chevalier, pp. 578 y ss.
- 22).- El ideal del milieu aparece aquí de nuevo.
- 23).- CHEVALIER, J. Pascal. p. 307.
- 24).- Las relaciones "corazón-instinto" fueron tratadas, anteriormente, en el cap. IV, nos referimos aquí sólo a lo -- que se relaciona con el instinto como conocimiento de -- los primeros principios.
- 25).- Frag. 395 "Instinto- Razón". Tenemos una incapacidad -- de probar invencible a todo dogmatismo. Tenemos una idea de verdad, invencible para todo pirronismo".
- 26).- Como señala el fr. 89.
- 27).- CHEVALIER, J. La méthode de connaître selon Pascal. in " Etudes sur Pascal (Brunschvicg. L. Hoffding. H. Rault, Unamuno). Lib. Armand Colin, Paris, 1923, p.62.
- 28).- DIONNE. Pascal et Nietzsche. Etude historique et comparée. Burt Franklin. & co, New York, 1974, p. 76

CAPITULO VII.- EL PROBLEMA DEL ORDEN: EL ORDEN DEL CORAZON.-

1.- El problema del orden en la Modernidad.

Si el problema de la razón suele señalarse como problema clave de la Modernidad, la preocupación por el método va pareja con ella. -La razón debe seguir un camino, unas reglas por ella misma marcadas- En este camino que ha de seguir aparecen tres nociones fundamentales: el orden, el matematicismo y la simplicidad. De acuerdo con Sergio Rábade, "si, dentro de los tres aspectos, debe de concederse la primacía a alguno de ellos en los planteamientos y desarrollos metodológicos, estimamos -

que ésta primacía le corresponde al orden, ya que el matematicismo va a presentarse, en cierta medida, como la realización modélica de un saber "ordenado", y lo simple, siendo --aquello de lo que el matemático parte o a lo que debe reducirlo complejo, se convierte en elemento imprescindible de un proceder ordenado" (1)

Un saber sin orden, no tiene garantía alguna. Este orden ha de estar fundamentado y además ha de estar determinado por la propia razón. Para Descartes, todo el método consistiría en orden y disposición (2). En él, el problema del orden, como método específico de la razón, alcanzó una prioridad temática. Ahora bien, en Descartes el problema del "orden del saber" puede tener dos sentidos que nos interesa distinguir para comparar su posición con la de Pascal. Siguiendo a S. Rábade, el "orden del saber" en Descartes" puede entenderse como el orden de todos los saberes o del conjunto del saber; y puede también ser entendido como el orden de cada saber. Ahora bien, -al uno y al otro modo subyace un orden más profundo: el orden del saber sin determinación alguna, es decir, el orden que se impone y se debe seguir para que el saber merezca ser llamado-saber" (3).

En Pascal el problema del orden. se refiere, ante todo, - al orden que debe seguir cada saber. En el Opúsculo sobre el Espíritu geométrico, tenemos referencias, al orden de todos -- los saberes. En el cap.III al hablar de la verdad geométrica, ya vimos cómo, para Pascal, la geometría es el saber más -- cierto que el hombre puede alcanzar, y sigue el orden más perfecto que puede lograrse. Pero junto con esta aparente primacía del saber geométrico, nos encontramos con una distinción -- tajante entre los distintos saberes: los saberes adquiridos a través de la experiencia que admiten el progreso, y los saberes históricos. Esta división se refiere también. al método y al orden por ellos empleados. Lo cual supone que, en definitiva, es difícil establecer un orden o una prioridad entre ellos, porque no existe posibilidad de comparación. Pascal intenta, con ello, salvar a la Teología de procedimientos racionales, o de innovaciones "basadas en la experiencia". Por ello, con respecto a la ordenación de los saberes, Pascal sólo proclama la primacía de la geometría con respecto a los saberes racionales. Estamos muy lejos de la ordenación y fundamentación de los saberes que Descartes nos presenta con la metáfora del arbor - - scientiarum : " De este modo toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral" (4).

El árbol de las ciencias se convierte, en el autor de -- los Pensamientos, en la distinción de los saberes, y de sus métodos y órdenes correspondientes. Por este motivo, el problema del orden se refiere, exclusivamente, en él, al "orden del modo de conocer". Incluso aquí en su concepción del orden que exige el saber, se separa de Descartes. Para éste último método, orden y matematicismo son elementos inseparables, para -

Pascal sólo lo serán en el caso de los saberes estrictamente racionales. Y es que para él pueden calificarse como saberes y conocimientos, otros que operan por vías extrarracionales. Descartes es para él "inútil e incierto", porque no solo dió la primacía al "orden racional", sino porque descalificó, sobre todo, a los saberes que no seguían dicho orden. Ahí radica la novedad y originalidad del pensamiento pascaliano. Frente a la unidad de saber, él marca las fronteras y límites de cada uno de ellos, como señala G. Albiac. "La liquidación de la -- "amalgama" Física-metafísica es una tarea de primer orden en el proceso de surgimiento de las ciencias y de su progresivo-- despegue respecto de la Tradición escolástica. Contra Descartes, Pascal es un fino trazador de lindes, de fronteras (Al -- thusser lo ha señalado en alguna ocasión) entre Física, Metafísica y Religión" (5).

Leibniz, el más "científico de los racionalistas", sintió también la necesidad de revisar el orden metodológico cartesiano. Siguiendo a A. Currás, "la sistematicidad de Leibniz no se deja encorsetar en el esquema riguroso de un ordre des raisons deductivo o lineal, muy al contrario, aunque ese orden sea aparentemente postulado como el ideal, la práctica científica exige ineludiblemente la multiplicidad, la diversidad, la "multilinearidad", la serie de caminos diversos, intercambiables o divergentes, los cambios de perspectiva, de "referencial", las traducciones de desarrollos dados de una a otra región conceptual" (6).

Pascal, antes que Leibniz, rompió el esquema del orden deductivo y lineal. Por este motivo, sus reflexiones sobre el orden se refieren a los procedimientos seguidos por los distintos saberes. Cada saber exige un orden, un método y unos procedimientos distintos. En los Pensamientos, además, el término "orden" aparece relacionado a un proceder distinto del racional. En este apartado, veremos sólo ese proceder, ya que -

el "orden racional" fué presentado al hablar de la verdad geométrica en Pascal.

2.- El problema del orden en los Pensamientos.- El orden del corazón.

Al abordar el problema del "orden", nos encontramos con una inicial dificultad; al no referirse siempre Pascal al orden racional, hay una pluralidad de significaciones en el empleo que él hace de este término.

Estamos habituados a asociar el problema del orden con la simplicidad y matematicismo, que son los grandes problemas, como hemos visto, de la Modernidad. Por este motivo, estamos inclinados a entender el "orden" como la disposición de razones. Ello hace, que, a veces, el empleo pascaliano del término "orden" nos parezca confuso. Pero no hay tal confusión ¿Cómo hubiera podido, entonces, decirse con coherencia que no sólo existe el orden racional y entender, luego, todo tipo de orden como una disposición de razones? Pascal entiende por "orden", el procedimiento, el camino a seguir, y a veces este camino se señala por cosas tan distintas como el género literario empleado, la forma de expresión ó el ámbito de realidad que se trata. No podemos abordar exclusivamente un significado, Pascal se refirió a todos. Orientaremos, por ello, el presente capítulo de acuerdo con el triple sentido que para el autor de los Pensamientos, tenía, fundamentalmente, el término orden (7):

19.- "Orden" entendido como ordenación y plan general que seguiría la proyectada obra.

20.- "Orden" en el sentido de género literario y estilo - utilizado en la futura Apología. De acuerdo con ello, se observará la presencia del corazón en el Pascal escritor.

30.- "Orden" comprendido como ámbito, dimensión. Se vincula con la concepción pascaliana de los tres órdenes: el orden - del espíritu, el de los cuerpos y el de la gracia.

Estos tres significados se interrelacionan entre sí, por cuanto la "ordenación", el plan, por un lado, y el estilo y género literario, por otro, se remiten, en definitiva, al ámbito - a la clase de realidad que dicha obra intenta mostrar. Presentaremos, seguidamente, las distinciones entre estas tres significaciones.

2.1.- "Orden" entendido como ordenación y plan general de la -- Apología.

Son muchos los fragmentos en los que se emplea el término "orden" para indicar la ordenación y el plan general que la Apología seguiría. No intentaremos reconstruir, aquí, detalladamente, el plan de la Apología, no sólo porque ello no es imprescindible para comprender el valor apologético de los Pensamientos, sino, sobre todo, porque dicha tarea es imposible. Ya M. Brunière dió un suficiente número de pruebas para mostrar la dificultad de dicho intento. Así, la mayoría de los intérpretes -- suelen estar de acuerdo en resumir dichas dificultades en las siguientes:

19.- Port-Royal, que creía conocer las ideas de Pascal, a través de la Conferencia que éste pronunció sobre los propósitos de la Apología, intentó reconstruir dicho plan y no lo consiguió.

20.- Las fuentes indirectas que nos podrían resultar útiles:

la exposición de Mme. Périer en la Vie de Pascal, el escrito de Filleau de la Chaise: Discours sur les Pensées de M. Pascal, y el resumen de Etienne Périer en el Prefacio de - Los Pensamientos, junto con L Entrétien avec M. de Saci, - presentan concepciones que no pueden conciliarse.

32.- Las indicaciones diseminadas a lo largo de los Pensamientos no pueden siempre concertarse. Todo ello pudiera mostrar que el plan definitivo no estuviera totalmente decidido.

Lo que parece estar claro es que Pascal, según confió a su familia y a sus amigos, esperaba contar con diez años de salud - para llevar a cabo su proyecto. Por el contrario, el autor de - los Pensamientos, sólo pudo contar con unos pocos años de enfermedad. En ellos, su memoria no siempre funcionaba bien y se -- quejaba de que el pensamiento se le escapaba. Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, comprendemos por qué todo intento de reconstrucción y de ordenación que pretenda presentar lo que finalmente hubiera sido la Apología, haya de reducirse a mera interpretación.

Sainte-Beuve, intentando salvar esta dificultad, se limitaba a trazar un proyecto general más que un plan detallado. Presentaremos, seguidamente, este esquema general de acuerdo con -- las explicaciones de Filleau de la Chaise y de Etienne Périer, y siguiendo algunas indicaciones que se encuentran en los Pensamientos. Parece que la Apología se hubiera compuesto de dos partes fundamentales, precedidas de un Prefacio bastante extenso. - En él, Pascal hubiera explicado por qué no estimaba demasiado -- las pruebas metafísicas, y por qué no seguía el orden geométrico. Además presentaría los motivos que le llevaban a seguir el "orden del corazón" y que es lo que entendía por él. Probablemente, hubiera corregido algunos pensamientos y expresiones que hubieran sido matizados. En este punto, se suele señalar que raras -

veces un escritor accede a publicar un borrador que no ha sido - corregido y revisado. Quizá por este motivo, encontramos tanta- vida y tanta fuerza en los Pensamientos, a expensas de que encon- tremos inexactitudes y ambigüedades.

- En la primera parte de la Apología, que hubiera tenido - un caracter psicológico, antes de exponer las pruebas de la reli- gión, Pascal intentaría combatir la indiferencia del incrédulo.-- Después de haber encaminado al indiferente a la búsqueda de la - verdad, el filósofo francés intentaría conducirlo por vías que - conducen a la religión cristiana. Una vez mostrado que no se -- puede vivir en la indiferencia, en la incertidumbre de lo que es el Bien Supremo, se le encaminaría a la búsqueda de la verdadera solución.

Según Filleau de la Chaise, parece como si todo el proyec- to de Pascal, en la primera parte de la Apología, hubiera sido - llevar al hombre al convencimiento de su impotencia para resol - ver sus verdaderos problemas.

Una vez conseguido este propósito, podrían plantearse los- fundamentos de la religión cristiana, que constituiría la parte- positiva, constructiva de la Apología.

- En la segunda parte de la obra, el incrédulo iría salien- do, progresivamente, de la desesperación. Pascal presentaría, en- tonces, las pruebas, profecías y milagros, mostrando cómo el -- cristianismo tiene tantas señales de certeza, como las cosas que son consideradas en el mundo como indubitables. No obstante, -- Pascal era consciente de que la fe es un don de Dios; pudiera -- ser por ello, que el hombre que comenzaba a convencerse, tuviera sus dudas. Es entonces cuando se presentaría el argumento de la Apuesta (la localización de dicho argumento ha sido muy discuti- da; seguimos, aquí, las suposiciones de Sainte-Beuve). En dicho argumento, Pascal aconseja actuar como si se creyera en Dios, en

espera de la llegada de la auténtica fe. La función del apolo--
gista, con ello, finalizaría, pues nunca la acción humana puede--
intentar sustituir la acción de Dios.

Es imposible precisar un plan más detallado y sólo pueden--
aventurarse esquemas generales. En este sentido, es objeto de --
común acuerdo que la Apología presentaría dos grandes partes, de
acuerdo con el fragmento 60 -

" Primera parte. Miseria del hombre sin Dios.

Segunda Parte. Felicidad del hombre con Dios.

De otra manera.

Primera parte: que la naturaleza está corrompida,
por la naturaleza misma.

Segunda Parte: que hay un Reparador, según la Es
critura". (fr. 60).

Aquí se presenta una división que en cierto modo resume el
plan presentado por la serie de "Legajos". Ello nos permite dar
a la Apología una ordenación lo suficientemente vaga, para no --
traicionar el pensamiento de su autor. Tenemos, además, otro --
fragmento, que exponiendolo el plan a seguir, nos señala que hay
un "orden" que se deriva tanto del objeto, o mejor dicho, del ám
bito que se trata, como de la persuasión, del convencimiento que
se pretende lograr.

"Orden.

Los hombres menosprecian a la religión.
La odian y tienen miedo de que sea ver-
dadera. Para remediar esto hace falta--
comenzar por mostrar que la religión no
es contraria a la razón. Venerable, ha
cerla respetar.

Hacerla después amable, hacer desear

a los buenos que sea verdadera y mostrar luego que es verdadera. Venerable porque conoce bien al hombre. Amable porque promete el verdadero bien". (fr. 187)

Vemos, aquí, cómo lo que se pone de manifiesto, es que lo importante es seguir un proceso que consiga la persuasión, el -- convencimiento por parte del lector de la necesidad que tiene de Dios. De este modo, se observa la interrelación que existe entre el plan proyectado, su ordenación, y el propósito y finalidad que se persigue.

La segunda significación del término "orden" se articulará perfectamente con el esquema y plan de la obra. A su vez, estas dos significaciones se orientarán, en último término, a presentar el ámbito, el "orden" del corazón.

2.2.- Orden o género literario proyectado para la Apología

Pascal utiliza con frecuencia. el término "orden" para referirse al género literario a emplear en la Apología. Encontramos este significado en el primer legajo de fragmentos, según la edición de Lafuma que sigue el orden de las copias. Esta primera agrupación de fragmentos se titula "Orden" y trata diversas cuestiones relacionadas con este problema. Parece que para Pascal existían dos alternativas sobre el género literario a emplear: la forma dialogada o la exposición por medio de cartas(8).

Los fragmentos que expresan la intención de desarrollar la Apología en forma de Cartas, son los siguientes:

- Fr- 248 - "Carta que señala la utilidad de las pruebas. Por la Máquina, la fe es diferente de la prueba. La una es humana la otra es un don de -- Dios...".
- Fr- 291 - "En la Carta de la injusticia puedo entrar. - La broma de los primogénitos que lo tienen todo...".
- Fr- 246 - "Orden. Después de la carta - sobre la búsqueda de Dios, escribir la carta- sobre cómo salvar los obstáculos, que es el - razonamiento de la Máquina, de preparar, de - buscar por medio de la razón."
- Fr- 247 - "Orden. Una carta de exhortación a un amigo- para inducirle a buscar..."
- Fr- 183 - "Carta para llevar a la búsqueda de Dios y - después buscarle en los filósofos prerromanos y dogmáticos, que atormentan a quien los estudia".

Por otra parte, nos encontramos con otra serie de fragmentos, que evidencian el propósito de utilizar la forma dialogada para presentar los argumentos. El mismo fr. 233, el argumento - de la apuesta, utiliza el diálogo. Sobre esta alternativa destacan los siguientes fragmentos:

- B- 247 - (L. 5. Ch-442) "Orden
Una carta de exhortación a un amigo para inducirle a buscar. Y él responde ¿ De qué me sir

ve buscar ?. Nada aparece. Y contestarle:
No desesperes. Y responderá que sería feliz si encontrara alguna luz..."

En el fr. 227, también aparece referido el -
orden por diálogos.

"Orden por diálogos:

¿ qué debo hacer ?. No veo por todas partes
más que oscuridad- ¿Creeré que no soy nada ?.
¿ Creeré que soy Dios ?..."

Si bien es imposible determinar el modo de expresión. y gé
nero literario, que hubiera presentado la Apología de haberse -
concluido, no hay que derivar de ello que Pascal pensara dejar -
esta obra en forma fragmentaria. Esto es lo que considera Gold-
mam (9), para quien la paradoja y el fragmento son el único mo-
do adecuado de expresar el pensamiento pascaliano. Este in-
térprete, considera que Pascal se alejó de los valores estéti-
cos de sus contemporáneos y quiso expresar con el fragmento, mo-
do de expresión característico del pensamiento trágico, que no -
puede hallarse orden alguno. En este sentido, el fragmento, la-
falta de orden en la expresión, traduce que no hay orden que se-
guir para descubrir la verdad.

Por nuestra parte, creemos que la crítica al orden que al-
gunos fragmentos presentan por ejemplo, el fr. 72 hay que refe-
rirlo al rechazo del orden geométrico que intenta aplicarse al -
ámbito del corazón.

La distinción de varias clases de orden. no supone el re-
chazo indiscriminado de todo tipo de orden, sino, quizá, su más -
completa comprensión. Pascal critica los intentos por aplicar -
un orden exclusivamente racional a todos los saberes, ello no su

pone que su obra debiera permanecer en forma fragmentaria y aforística. Por el contrario, pensamos que Pascal pensaba sustituir el orden lógico por el orden del corazón.

De acuerdo con ello, es posible que la Apología, si hubiera podido ser terminada, hubiera presentado una forma y estructura semejante a las diez primeras Provinciales. En ellas es posible integrar el diálogo en una estructura mas amplia constituida por las cartas.

Por otra parte, el empleo de las cartas y del diálogo permiten un uso más intenso de aquellas partes del discurso que los lingüistas llaman "alocuciones", es decir, exclamaciones, interrogaciones, etc. Estos elementos permiten aplicar las funciones del lenguaje que se dirigen, expresamente, a la voluntad y al corazón tal como los concibe Pascal. El autor de los Pensamientos hubiera seguido, probablemente, su propia "elocuencia que se burla de la elocuencia", que no sigue unas reglas fijas, y que pretende, antetodo, persuadir al lector, adentrándose en su corazón. El "orden del corazón" puede suponer un "desorden" desde el punto de vista lógico, ya que nos obliga a situarnos desde perspectivas distintas. El que la ausencia de orden racional determine el que una obra haya de quedarse en forma fragmentaria e incompleta, como afirma Goldmann, es algo, al menos, discutible. El orden del corazón podía haberse seguido mediante el empleo de los diálogos y las Cartas. Vamos a intentar precisar, ahora, cuál sería ese "orden del corazón" y cómo se expresaría de modo adecuado.

2.2.1.- La Elocuencia. Su conexión con el "orden del corazón".

Las reflexiones sobre la expresión del "orden del corazón" se presentan, en su mayoría, en los fragmentos que versan sobre la Elocuencia. En el fragmento 15, al intentar presentar lo que es la elocuencia, se marca claramente el papel que desempeña el "corazón".

"Elocuencia que persuade por dulzura, no por dominio, como tirano, no como rey.

La elocuencia es un arte de decir las cosas de tal manera que:

Primero- Aquellos a quienes se habla puedan entenderlas sin trabajo y con agrado.

Segundo- Interesen en tal forma, que el amor propio les lleve más bien a reflexionar sobre ellas..." (fr. 15)

En la primera parte del fragmento, el filósofo francés nos señala que la elocuencia no ha de ser tratar de "dominar" al adversario a través de unas demostraciones rígidas, sino que ha de lograr persuadirlo con dulzura; y para ello tiene que conseguir expresar claramente, fácilmente, aquello que quiere decir. Por ello, se explica, de acuerdo con esta afirmación, que Pascal empleara la lengua común y prescindiera de un vocabulario estrictamente filosófico. Su propia concepción de lo que la elocuencia debía de ser, y su deseo que de la Apología llegara a todos, le obligaban a ello. El pretendía, ante todo, suscitar la reflexión sobre aquello que decía. Este inicial propósito al menos fué cumplido: la lectura de los Pensamientos han provocado la reflexión mas que la conversión.

El autor de los Pensamientos creía que lo primero que pue-

de hacer reflexionar al hombre es el amor propio, el egoísmo(10) Por ello presentará en la primera parte de la Apología, y de -- acuerdo con este principio, un retrato de la condición humana -- que lleve al hombre a identificarse con ese estado. La continua ción del fr. 15 nos va a mostrar cuál es la elocuencia que se va a aplicar a la "Apología".

"Consiste, pues, en una correspondencia que se trata de establecer entre el espíritu y el corazón-- de quienes se habla, por un lado, y por otro, los - pensamientos y expresiones de que se sirve, lo cual supone que se ha estudiado perfectamente el corazón del hombre para conocer todos sus resortes y para - encontrar después las justas proporciones del dis - curso adecuado.

Es menester colocarse en el lugar de los que - han de escucharnos y ensayar en su propio corazón - el giro que se da al discurso, para ver si el uno - está hecho para el otro, y si se está seguro de que el auditorio se ha de ver obligado a rendirse".

Esta misma convicción se expresa en el fr. 10.

"Ordinariamente, uno se convence mejor por las- razones que encuentra por sí mismo que con aquellas que proceden del espíritu de los demás".

El filósofo francés expresa la necesidad de establecer una correspondencia entre el espíritu y el corazón del lector, y los pensamientos y expresiones del propio escritor. Parece así que, en un primer momento, fija su atención en dos aspectos: el espíritu (razón) y el corazón. Pero después va a afirmar la necesidad de estudiar el "corazón" del hombre que es la vía fundamen-- tal por la que el discurso llega hasta el lector. La elocuencia

va a estar en un juego de relación recíproca entre el corazón - del propio escritor y el del lector. Hay que expresar la verdad de tal manera que el lector considere esta verdad como algo que estuviera en él.

Este va a ser el procedimiento empleado fundamentalmente - en la primera parte de la Apología: describir la condición humana con un lenguaje y de una forma tal, que se impulse al lector a identificarse con la situación descrita. De este modo, se llama la atención sobre lo que va leyendo.

Pascal se esfuerza por hablar en el lenguaje de los enemigos de la fé para convertirlos: les obliga a reconocerse en los retratos que presenta: A los que presumen de impiedad, les recuerda la debilidad humana y de que no hay "nada mas cobarde -- que hacer bravatas contra Dios". (fr. 434).

A los indiferentes, a los que la ciencia, o el juego y la diversión, hacen olvidar el problema de Dios, les sitúa ante su propia condición humana y les pone de manifiesto la importancia del destino y de la muerte (fr. 194-233).

Pascal era consciente de que la Apología, si iba dirigida al indiferente o al libertino, debía, ante todo, suscitar el interés y la curiosidad por parte de éste. La teología tradicional hubiera comenzado por presentar las pruebas de la existencia de Dios, pero estas pruebas son demasiado distantes y lejanas, y es necesario dirigirse al incrédulo de otra manera. Si se habla al indiferente de él mismo, de sus propios sentimientos y de su conducta en la vida, éste comenzará a interesarse por lo que el escritor quiere decirle. De este modo, cuando el incrédulo haya reflexionado sobre sus propios problemas, estará preparado para comprender la mísera condición del hombre sin Dios, la necesidad que el ser humano tiene del Dios cristiano para autocomprenderse y salvarse. El primer propósito es cuestionar al indiferente, -

al libertino. A continuación, se le podrá presentar las diversas vías posibles para llegar a Dios, y mostrar, por otro lado, que la Religión cristiana es la única que responde (por su propio carácter paradójico) al carácter paradójico del hombre. Dejamos aquí iniciada esta problemática que trataremos al hablar del problema de Dios en Pascal, y subrayamos tan sólo el hecho de que el "orden del corazón" está presente en la elocuencia empleada en la primera parte de la Apología. La parte final del fragmento 15 nos señala que para obligar al auditorio a rendirse y lograr esa correspondencia entre el corazón del lector y el del escritor, hay además que refugiarse en lo "natural sencillo".

"Es preciso refugiarse lo más posible en lo natural sencillo, no hacer grande lo que es pequeño, - ni pequeño lo que es grande. No basta que una cosa sea hermosa, hace falta que sea adecuada al tema, -- que no haya en él nada de mas ni nada de menos".

Esta natural sencillez viene a significar que hay que encontrar la medida, la proporción adecuada que ha de estar presente al hablar de las cosas. El lema constante en Pascal es - que hay que aplicar a cada orden de cosas su método adecuado y proporcionado. Las consideraciones sobre "l'ésprit de finesse y l'ésprit géométrique" en relación al fracaso que la aplicación de una mentalidad determinada a un orden de cosas que no le corresponde, se sitúan en esta misma línea. Por ello, se insiste en que, cuando se trata de ser elocuente, no basta que -- que una cosa sea bella, sino que además a de ser adecuada al tema. La elocuencia nunca ha de perder de vista la realidad. Es lo que se afirma en los fr. 25 y 26.

"Elocuencia.

Hace falta lo agradable y lo real; pero hace falta que lo agradable (también lo real) sea ello mismo-

extraído de lo verdadero". (fr. 25)

"La elocuencia es una pintura del pensamiento, y así, los que después de haber pintado añaden aún mas, hacen un cuadro en lugar de un retrato". -- (fr. 26).

"Geometría, sutileza "La verdadera elocuencia se burla de la elocuencia" (fr.4).

El tratamiento de la "elocuencia pascaliana" nos conduce necesariamente a preguntarnos ¿ como se plasmó en sus escritos esta elocuencia que se burla de la elocuencia ?. ¿ como se formula la importancia concedida al corazón en el Pascal escritor?

2.2.2.- El corazón en el Pascal Escritor

El texto que mejor resume al Pascal escritor es el fr.29 cuyo contenido puede perfectamente aplicarse a los Pensamientos.

"Estilo. Cuando se ve el estilo natural, uno se asombra y se entusiasma, pues se esperaba ver a un autor y se halla a un hombre. En cambio, -- aquellos que tienen buen gusto y que viendo un libro creen encontrar un hombre, se sorprenden de encontrar un autor. Plus poetice quam humane locutus es.

Honran bien a la naturaleza quienes le enseñan que puede hablar de todo, incluso de teología". (fr. 29).

El estilo natural. nos hace ver al hombre más que al autor, porque recoge al hombre en su complejidad: razón, sentimientos, - corazón. Un libro que sólo se dirigiera a la razón pura o al -- sentimiento, no es natural, pues el ser humano no es sólo inteligencia, ni sólo sentimiento. Esta riqueza del estilo pascaliano. siempre ha sido reconocida.

Para algunos intérpretes como Strowski (11), las Provin--ciales fundaron la prosa francesa. Hicieron posible que la - - lengua francesa fuera capaz de tratar las materias y los objetos mas importantes (función reservada por aquel entonces al latín), - y que las disputas y temas teológicos, habitualmente dirigidos - a una minoría, llegaran al gran público.

Las Provinciales, según Strowski, dieron el primer ejemplo de la forma oratoria, al mismo tiempo racional e imaginativa, -- que será la de los grandes clásicos de la Lengua Francesa. Con- respecto a los Pensamientos, este intérprete opina que por la "belleza trágica de la forma y por la profundidad y sinceridad apa- sionada de la inspiración, son uno de los mas bellos libros de - la prosa francesa" (12). En Francia, la influencia de Pascal en - el orden literario puede ser comparada a la de Rousseau. Del -- mismo modo que el romanticismo completo aparece por primera vez - en Rousseau, es en Pascal donde el clasicismo completo aparece - por primera vez. El estilo de Pascal elevó la prosa a la altura de la poesía. También la Lógica de Port-Royal exaltó al autor - de los Pensamientos considerando que conocía mejor que nadie la - auténtica retórica. Port-Royal reprochaba a la Retórica Tradi-- cional el reducirse a ser una mera codificación de las pasiones- humanas en el discurso, y el ser demasiado formalista. Por el - contrario, el arte de escribir pascaliano su estilo literario, - es, a juicio de V. Giraud (13), "psicológico en sus fundamentos, - naturalista en sus medios, y pragmático en su objeto". Estas -- tres características resumen, para ese intérprete, la retórica - de Pascal.

El autor de los Pensamientos utiliza frases cortas y cambios bruscos de construcción, para representar con exactitud el movimiento apasionado de su pensamiento. En él encontramos plenitud y densidad de lenguaje, porque es, a la vez, clásico y personal. Se da la unión de dialéctica e imaginación, en un estilo de pensador y artista, poeta y lógico. A nuestro juicio, esta originalidad se explica por la presencia del corazón en su estilo literario. El Opúsculo sobre el Arte de Persuadir, pone de manifiesto la importancia que daba a las relaciones entre la composición y exposición de su pensamiento, y el modo de ser o psicología de su lector. Era un deseo común en la época, el conocer las Reglas de este Arte, ya que entonces no se concebía que nadie pudiera escribir algo valioso, si no poseía de antemano una retórica determinada.

"El Arte de persuadir guarda una relación necesaria con la manera que tienen los hombres de aceptar lo que se les propone y con las condiciones de las cosas que queremos hacer creer" (14).

El comienzo del Opúsculo Del Arte de Persuadir tiene una estrecha relación con el fr. 32:

"Hay un cierto modelo de agrado y de belleza - que consiste en cierta relación entre nuestra naturaleza, débil o fuerte, tal como ella es y la cosa que nos agrada..."

El Arte de Persuadir se define en función del lector al que va dirigido el Discurso. A veces, este personaje parece tener ciertas semejanzas, con alguien que el escritor tiene conciencia de ser o de haber sido. Por ello, el diálogo, es, en cierto sentido, platónico, ya que las intervenciones no son nunca lo suficientemente explícitas como para no traicionar y revelar-

un origen común: la experiencia y personalidad de su autor.

El diálogo que se establece, implícitamente, entre las diversas posturas, supone siempre el conocimiento del contrario, - de sus puntos débiles y de sus reacciones probables. Pascal, -- por su experiencia mundana, conocía a todos los posibles interlo^ucutores que aparecen en los Pensamientos. Parece como si, en sus diálogos, siempre pensara en personas concretas con las que tuvo trato y que representan una mentalidad o postura, que él va a -- combatir. Cuando critica al espíritu geométrico podría pensar - en Roverbal. Cuando dialoga con el hombre mundano o libertino, - podría referirse a Mitton.

El personaje que más parece sobresalir es el de Antonio -- Gombaud, Caballero de Meré. Las conversaciones con el Caballero de Meré no sólo perviven en la memoria de Pascal y en su expe -- riencia general de la vida, sino que además toma buena nota de - ellas y las transcribe como para tenerlas en cuenta de cara a -- elaborar una Retórica (15). Pero, si hubiera que destacar una -- obra predominantemente influyente en el Pascal escritor, esta se -- ría, sin duda, la Biblia. A través de ella, el filósofo francés conoció el secreto de la verdadera elocuencia. Esto es lo que - opina L. Lhermet, para quien Pascal descubrió en la Biblia un - "estilo incomparable, que se pliega a todos los pliegues del alma y que sabe unir la verdad y la lógica, a la vida y la pasión" (16). L. Lhermet analiza los posibles orígenes de este estilo - peculiar en Pascal, y concluye que la lectura de los autores profanos no pudo influir en su forma de escribir. Sobre ella, no -- siempre tiene buena opinión el autor de los Pensamientos. Afirma así, que Cicerón tenía falsas bellezas (17). Sobre Montaigne -- mantiene diversas opiniones. En el fr. 18 parece alabar su forma de escribir y la identifica con la que utilizaba él mismo.

Por el contrario, en el fr. 43, según Lhermet, critica a - Montaigne al referirse a los autores que, hablando de sus obras, - dicen "mi libro, mi comentario, mi historia", sin ver que en ello

hay más de cosecha ajena que de propia.

Según éste intérprete, la Biblia como el ideal literario-- de Pascal, es algo que se patentiza en el fr. 798

"El estilo del Evangelio es admirable en tantas maneras..."

En Jesucristo se encuentra el perfecto modelo de la elocuencia, pues adapta totalmente su lenguaje al alma de sus auditores. En él se da la unión del arte de persuadir y del agradar.

"Pruebas de Jesucristo. Jesucristo ha dicho las cosas grandes tan simplemente, que parece que no las ha pensado y sin embargo, con tanta claridad, que se ve perfectamente lo que pensaba de ellas.

Esta claridad unida a esa ingenuidad es - admirable" (fr. 797).

Un análisis comparativo de los textos, permite verificar - que en los Pensamientos nos encontramos con el vocabulario, con las expresiones y con los giros bíblicos. Para Lhermet "no hay una sola página de la obra literaria de Pascal donde no brille - alguna expresión bíblica, aunque aparezcan tan discretamente que se crea que es algo natural" (18). ¿En qué sentido se dice que el estilo de Pascal es un estilo bíblico? En el sentido de que el elemento bíblico no existe de modo aislado, sino inserto en - la trama de su pensamiento, formando, de este modo, un todo homogéneo.

Existen unas profundas diferencias entre el estilo oriental de la Biblia, y el espíritu occidental. La mentalidad hebraica admite, fácilmente, frases cortas, frases que no tienen -

relación entre sí. Las lenguas clásicas se rigen, por el contrario, por la ordenación y la simetría. El espíritu oriental expresa sus ideas a través de símbolos y metáforas, no de un modo abstracto.

Pascal, geómetra por instinto y físico por temperamento, desarrolló un estilo científico caracterizado por la nitidez y la lógica, empleando frases abstractas que producían la precisión de una fórmula. Por el contrario, en los Pensamientos encontramos una prosa llena de imágenes y coloridos. Pascal recoge las imágenes de la Biblia, que expresan dinamismo y que producen una sensación de esfuerzo o de resistencia. Además, el estilo bíblico se manifiesta también en las parábolas, prosopopeyas y comparaciones utilizadas.

El "ritmo" pascaliano, sobre todo en los Pensamientos, está modelado sobre el de la Escritura, donde se encuentra ese paralelismo antitético que caracteriza a nuestro filósofo. Ritmo antitético que se establece entre un aparente pesimismo, y una esperanza que constituye el auténtico fondo del pensamiento pascaliano. Porque, siguiendo a L'Hermet, "tenemos una facultad, en el fondo de nosotros mismos, infalible: el corazón, que nos dice que nuestra alma es infinitamente perfectible, en sabiduría, bondad, y belleza. Por el corazón se percibe el ser en su plenitud, la verdad sin sombras, el amor sin ilusión, la felicidad sin mezcla, la voluntad sin debilidad". (19)

El corazón, por ello, nos eleva desde el pesimismo de las realidades presentes a la esperanza por las regiones de lo infinito. El filósofo francés, por este motivo, se apasiona y se conmueve como los autores sagrados.

Como el Eclesiastés, él que encontraba "el yo odioso" (fr. 455) no duda en expresar su propia personalidad y mostrar la intensidad de sus convicciones, de sus sentimientos.

"No soportaría que el hombre descansara en si mismo" (fr. 419).

"He aquí una prueba que me horroriza" (fr.400)

"Escribiré aquí mis pensamientos sin orden --:"
(fr..373)

Así son frecuentes los textos en los que se expresa en primera persona. Incluso, en algunas de sus meditaciones, se es -- fuerza por entrar en "ese santuario íntimo donde Dios se hace -- sensible al corazón" (fr. 278).

Las formas de pensamiento personal, junto con las formas de pensamiento bíblico, brotan de este "fondo del corazón" pascaliano, que imponen a su estilo, a su modo de expresarse y escribir, esa originalidad que constituye su modo de ser, pensar y sentir.

De uno u otro modo, han ido apareciendo en esa segunda significación del término "orden" como estilo y género literario, - el "corazón" como ámbito, ya que ambos sentidos se hallan estre - chamente interrelacionados para nuestro filósofo. Veamos ahora - esta tercera acepción del término analizado.

2.3.- El "orden" referido al ámbito. El "orden del cora-- zón".

En el comienzo de este capítulo señalamos. cómo para Pas-- cal no hay un orden prioritario, sino una pluralidad de órdenes - y métodos derivados de las distintas clases de realidades. En -

esto radicaba la originalidad del pensador francés frente a los plantamientos de la modernidad. Si en las dos significaciones del término "orden", que ya hemos abordado, se derivaba un proceder "extrarracional", este sólo tenía sentido en cuanto se refería a un ámbito de realidad, una dimensión extrarracional: el orden del corazón .

Sainte-Beuve consideraba que Pascal, en el Prefacio de la Apología, habría hablado muy extensamente del orden del espíritu y del orden del corazón. Efectivamente, en apologética, la cuestión del orden tiene gran importancia, ya que la apología es el método y la doctrina por la cual se pretende convertir a los indiferentes. El apóstol actúa a través de su palabra, de su ejemplo. El apologista actúa escribiendo. Por este motivo, desde los primeros siglos, los apologistas fueron siempre filósofos o escritores. Mientras que los escritos de los apóstoles se dirigen, casi siempre, a los fieles; el apologista debe dirigirse, fundamentalmente, a los ateos, heréticos, e indiferentes.

Además, las razones históricas, morales o filosóficas, por las cuales los incrédulos son combatidos, no constituyen una apologética más que si son sistematizadas, expuestas de acuerdo con un cierto orden. Suele decirse que la parte material de la apología está constituida por la elección de argumentos. La parte formal se refiere al orden, al plan, al método. De este modo, son el sistema y el método, sobre todo, los que constituyen propiamente la apologética.

¿Cuál es entonces el método apologético de Pascal ? ¿Cuál es el orden que sigue ? Como hemos dicho ya repetidas veces, -- no es, desde luego, el método cartesiano, el que Port-Royal estimaba tanto; el autor de los Pensamientos no siguió exclusivamente en su Apología el orden del espíritu, el orden geométrico. El creía en la existencia de un orden superior, por no dirigirse sólo a la razón discursiva, sino al corazón, y por ello, a todo el

hombre. El filósofo francés, que explicó tan claramente el procedimiento geométrico, del que poseemos un tratado, no expresó con tanta precisión en qué consistía ese orden del corazón. Pudiera ser que se sintiera más inclinado a ponerlo en práctica -- que a teorizar sobre él. Tenemos, no obstante, algunos textos -- breves que exponen en qué consiste. A pesar de ello, parece ser que para él era más evidente lo que ese orden no era, que en lo que consistía teóricamente. La Summa de Santo Tomás, cuyo orden lógico habría constituido un modelo tradicional adoptado por la mayoría de los teólogos, no es para Pascal el verdadero orden. - A él le molestaba el orden analítico, con tantas divisiones, que se encontraba en las obras teológicas de estilo tomista. Pensaba que no dejaba lugar para el corazón.

"Orden-

Tomaría con agrado tanto este desarrollo de orden como aquél: para mostrar la vanidad de todo tipo - todo tipo de condiciones, mostrar la vanidad de - las vías comunes, y luego la vanidad de las vías - pirronianas, estoicas; pero no se guardaría el orden.

Yo sé un poco lo que es ello, y que poca gente -- lo entiende. Ninguna ciencia humana lo puede -- guardar. Santo Tomás no lo guardó. La matemática la guarda, pero es inútil y sin profundidad." (fr. 61).

¿Por qué considera que la "matemática es inútil - su profundidad" ?.

Porque no se dirige más que al espíritu. Pascal sabía la diferencia que había entre probar y convencer. Si bien se -- puede, con una argumentación completa, hacer callar al adversario, ello no significa que se le haya persuadido. Para convencer, no basta con presentar definiciones claras y deducir de -- ellas conclusiones claras encadenadas lógicamente, de tal modo -

que el interlocutor se quede sin decir nada. Por el contrario, el sentimiento, que tiene razones que la razón no conoce, puede - persuadirnos a pesar de todas las razones aportadas. Además, es fácil confundirse cuando se argumenta. El autor de los Pensa -- mientos cree que muchos filósofos, sin fé, se han confundido en sus argumentos metafísicos, porque un sólo razonamiento falso es capaz de destruir todo el edificio. No obstante, como hemos dicho, el conocimiento del orden que Pascal rechaza, a veces, no -- nos da una idea positiva del que él adopta. Sólo tenemos para -- salvar esta dificultad un pensamiento decisivo

"El corazón tiene su orden; el espíritu el suyo, que es por principio y por demostración, -- el corazón tiene otro. No se demuestra que se debe ser amado, exponiendo en orden de las causas del amor; ello sería ridículo.

Jesucristo, San Pablo siguieron el orden de la caridad, no del espíritu, pues querían inspirar, no instruir. San Agustín lo mismo. Este -- orden consiste principalmente en la disgresión -- sobre cada punto que se refiere al final para -- mostrarlo siempre" (fr. 283).

Con este texto no es posible ponerlo en duda: el orden seguido por el autor de los Pensamientos no es el orden del espíritu, el de los tomistas y cartesianos, sino que es el del corazón, el de Jesucristo, San Pablo, y S. Agustín. Como ellos, no se -- contentará con instruir, sino que pretende inspirar; por ello, se ría insuficiente el remitirse y emplear la razón, que sólo recoge una faceta de lo humano. El corazón, por el contrario, se re mite a todo el hombre. Por este motivo, cuando se lee su obra -- no puede decirse que sea sólo un geómetra, un buen científico, -- un filósofo, sino ante todo, un honnête homme. Hay en todos -- sus escritos: reflexión, deducción, inducción, imitación, diálogos naturales, discursos elocuentes: como honnête homme, sin ser-

especialista de nada en concreto, sabe un poco de todo. En su lectura encontramos movimiento y vida, pues quiere arrastrar a los indiferentes, y un discurso no puede arrastrar sino es persuasivo.

Al escribir un pensamiento lo tratará y lo desarrollará por sí mismo, pero siguiendo el orden del corazón.

"Orden - La naturaleza ha puesto todas sus verdades en sí misma, nuestro arte encierra a unas en otras, pero esto no es natural: cada una tiene su lugar". (Fr. 21).

Este pensamiento se relaciona con el fr. 283 donde Pascal decía después de haber distinguido el orden del "corazón" - del espíritu: "este orden consiste principalmente en la disgresión sobre cada punto que tiene relación con el fin, para mostrarle siempre". Realmente, habla como un hombre apasionado; - desarrolla cada idea como si sólo existiera ella, pero sin perder de vista el pensamiento dominante. Este orden seguido, que nos recuerda a Platón más que a Aristóteles, no hace ningún uso de esas divisiones tan rebuscadas que muchas veces se han criticado a los predicadores del siglo XVII. El autor de los Pensamientos dejó lugar a la inspiración. Su obra avanzaba guiada -- por un fin, una idea directriz, lo que permitía dar algunos rodeos y disgresiones aparentes.

No obstante, la aparente libertad en los diálogos o en el discurso, la relativa independencia del pensamiento, la ausencia de rigidez, no significa desorden: ciertamente, Pascal no hubiera encerrado sus ideas en moldes estrechos, en subdivisiones innecesarias; pero ello no significa que hubiera escrito sin rumbo alguno. Sabemos por el Opúsculo Sobre el Espíritu -- Geométrico y el Arte de Persuadir que es imposible lograr un método y orden absolutamente perfecto. Por otra parte, el orden-

más perfecto que se puede alcanzar, es totalmente inadecuado para cuestiones teológicas, del mismo modo que es absurdo acudir al principio de autoridad en Física (20). Todo ello, no significa que un orden distinto al geométrico suponga confusión, y así señala en el fr. 71: "escribiré aquí mis pensamientos sin orden y quizá no en una confusión sin objeto". Parece que Pascal consideró a Charron y Montaigne como los dos modelos opuestos, uno por falta de orden y el otro por exceso de orden; él tratará de evitar ambos extremos y situarse, aquí de nuevo, en el "justo medio".

"Hablar de que ellos han tratado del conocimiento de sí mismo; las divisiones de Charron, que en- - tristecen y aburren. De la confusión de Montaigne, que había ya sentido falta de un método correcto, Que lo evitaba saltando de asunto en asunto, buscando el buen estilo..." (fr. 62)

En este texto Montaigne es mejor considerado que Charron tal como lo prueba el fr. 18: "El modo de escribir de Epicteto, de Montaigne y de Salomón de Tultie es el más frecuente, el que insinúa mejor, el que mejor permanece en la memoria, y el que se cita más, porque todo está compuesto de pensamientos, los nacidos en las conversaciones ordinarias de la vida..."

Montaigne, tiene a su favor el haber sentido "la falta - de un método correcto, el buscar el buen estilo", el tomar como punto de partida las conversaciones de la vida, y alejarse del "exceso de orden". Pero tiene la gran desventaja de haber derivado de todo ello, la confusión. Pascal intentará evitar esta dificultad, se alejará de caer en la confusión. Para ello, el procedimiento empleado, estará en fijarse un objetivo, cuyas -- grandes líneas estuvieran marcadas. El punto de partida, la finalidad, las ideas directrices indicarán el camino a seguir, -- estarán siempre presentes, evitarán la confusión. Todos los --

pensamientos estarían así relacionados, referidos unos a otros. De ahí que señalara en el fr. 283 "Este orden consiste principalmente en la disgresión sobre cada punto que se refiere al final para mostrarlo siempre".

La finalidad sería mostrar al hombre la necesidad que -- tiene el hombre de Dios, de conversión y de fe. Si se prescinde de esta dimensión, se va en contra del orden que Pascal siguió en los Pensamientos, el fin que él se planteó.

Para ello era conveniente emplear un género literario - que permitiera persuadir, ser elocuente, llegar al corazón del lector. Todo ello se articularía en una disposición de las materias que permitiera, primero, suscitar el interés del interlocutor, después hacer sentir la necesidad de su conversión. Las tres significaciones que señalamos, en un principio, del término orden, se interrelacionan entre sí y se distinguen del orden deductivo, lógico, característico de la modernidad.

Vamos ahora, este ámbito de la fe, al que la reflexión - sobre el "orden" en los Pensamientos nos ha conducido. Pascal se refiere indistintamente al orden del corazón, de la caridad o de la gracia., para aludir a una misma realidad.

NOTAS.- CAPÍTULO VII.- EL PROBLEMA DEL ORDEN: EL ORDEN DEL CO-
RAZON.-

- 1).- RABADE, S. Método y pensamiento en la Modernidad. Ed. - Narcea, Madrid, 1981. p. 113.
- 2).- DESCARTES, R. Reglas para la dirección del espíritu. Regla V. A.T. X, p. 379.
- 3).- O.c., p. 116-117.
- 4).- DESCARTES, R. Carta-Prefacio a la Traducción de los Principios. A.T. IX-2 p.13.
- 5).- ALBIAC, G. Pascal. Ed. Barcanova. Barcelona, 1981. p.59
- 6).- CURRAS, A. El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método, en "Anales del seminario de metafísica". VII (1972), p. 136. Apud.S. Rábade- Método y pensamiento en la Modernidad.
- 7).- El término "orden", en el sg. XVII, de acuerdo con el - Diccionario de G. CAYROU: Le Français classique, tenía - los siguientes significados:
 - "Disposición de cosas, organización, metódica de las - partes de un organismo complejo, por menores de un plan a seguir, etc.; organización, ordenamiento, plan, disposiciones tomadas; reglas, leyes.
 - Categoría de personas, grupo de miembros de una Sociedad jerarquizada, etc., clase, especie, rango, sitio.
 - Serie de acontecimientos, lista cronológica, sucesión".

CAYROU, G. Le Français classique. Lexique de la Langue du XVIII^e siècle. Didier Paris, - - 1967, p. 625-626

Por su parte R. de Dampierre, en su anotación a las Obras de Pascal (Ed. Alfaguara, Madrid, 1981', p. 834), recuerda que la palabra ordre en aquella época significaba entre otras cosas "método": Je m'attache, pour l'ordre, au peripatetisme" (Molière-Les Femmes savantes, 877)
- 8).- Nos referiremos aquí a las líneas generales de la Apología ya hemos indicado que es imposible determinar detalladamente el estado final que hubiera presentado dicha obra.
- 9).- GOLDMANN, L. El hombre y lo absoluto. Trad. J.R. Capella

Ed. Península. Barcelona, 1968, 1968, p.262.

- 10).- Amor propio, significa en la época de Pascal, egoísmo, -
como vimos en el capítulo III.

CAPITULO VIII.- LA RAZON Y EL CORAZON EN EL AMBITO DE LA APOLO
GIA.-

De acuerdo con los fragmentos interpretados sobre "el orden del corazón", hemos llegado a la conclusión en el capítulo anterior, de que Pascal seguiría, preferentemente, dicho orden en la Apología. Ello además concertaría con el proyecto propuesto : echauffer (fr.283), y con el interés por persuadir.

La cuestión fundamental que se plantea con respecto a este punto es la siguiente: Si la fe no es algo a lo que podamos llegar a través de la razón, ¿qué sentido puede tener, una exposición de pruebas y argumentos que se dirigen necesariamente a la razón ?.

¿Es posible que el autor de los Pensamientos definiera la fe como algo extrarracional, mientras que trataba de poder -- comunicarla racionalmente ? . ¿ Pueden yuxtaponerse dos puntos - de vista tan aparentemente contradictorios ?.

La mayoría de los intérpretes intentan resolver estas interrogantes proponiendo la siguiente alternativa: Según Pascal la religión debe poseer, para ser aceptable, pruebas racionales.

Gracias a ellas se puede intentar disponer al hombre a desear tener fe. El autor de los Pensamientos quería conducir al lector a desear que la religión sea verdadera, pero sin olvidarse de - "mostrar que es verdadera" (fr. 187)

Así, uno de los propósitos de la Apología sería presentar-argumentos lo más rigurosos posible, seleccionando pruebas y ordenándolas de tal modo, que el lector esté inclinado, en principio, a considerarlas y, posteriormente, por medio de la fe, a rendirse ante ellas. Es lo que ocurre, por ejemplo, con los fragmentos que intentan mostrar que la religión es "venerable", porque al menos conoce bien como es el hombre (tal es el caso del dogma del pecado original, que explica el estado contradictorio del ser humano).

"Orden.

Los hombres menosprecian la religión o la odian y tienen miedo de que sea verdadera. Para remediar esto hace falta comenzar por mostrar que la religión no es contraria a la razón. Venerable, hacerla respetar.

Hacerla después amable, hacer desear a los buenos que sea verdadera y mostrar luego que es verdadera.

Venerable porque conoce bien al hombre.

Amable porque promete el verdadero bien" - (fr. 187).

De este modo, es posible, a veces, utilizar el orden geométrico, dentro de un ámbito mas amplio que es el "orden del corazón". Las pruebas y argumentaciones, en cuanto que "son digresiones sobre cada punto que se refiere al final para mostrarlo siempre" (fr. 283), pueden considerarse referidas al orden del corazón, que es quien siente a Dios. Incluso, a veces, estas pruebas que muestran la verdad de la religión cristiana -

(profecías y milagros), evitan una exposición totalmente lineal, pues ello aburriría al lector; por el contrario, recurriendo a - disgresiones aparentes, se suscita el interés y la atención, requisitos fundamentales para lograr, posteriormente, la persuasión.

Si la primera parte de la Apología, en su descripción del ser humano, en sus análisis de la condición humana, intenta mostrar que la Religión cristiana es venerable porque conoce bien - al hombre, la segunda parte, con sus pruebas sobre profecías y milagros, intenta mostrar, que la religión no es contraria a la raza, sino "amable porque promete el verdadero bien". (fr. 187)

Ambas partes se refieren a una finalidad común que muestra siempre, por lo que se articulan en el marco general de "orden - del corazón".

Veamos, ahora, la presencia efectiva de la razón y el corazón. en la concepción pascaliana sobre la creencia.

1.- Los tres medios de creer: la razón, la costumbre y ---
la inspiración.

La creencia debe ser considerada como una función original, que, aunque distinta del conocimiento, es tan importante - como ella.

"La autoridad. Es tan común haber oído decir que algo es-

la regla de vuestra creencia, que no debéis creer nada sin ponerlos en un estado tal como si nunca la hubiérais oído.

Es el consentimiento de vosotros a vosotros mismos y la voz constante de vuestra razón quien debe haceros creer.

¡Creer es tan importante!

Cien contradicciones serían verdaderas.

Si la antigüedad fuera la regla de la creencia, los antiguos estarían, pues, sin regla.

Si el consentimiento general, si los -- hombres hubieran muerto.

Falsa humildad, orgullo.

Castigo de los que pecan, error.

Levantad el telón.

Tenéis formas de buen hacer, cuando haya que creer, o negar o dudar.

¿No tendremos, pues, una regla ?.

Pensamos que los animales hacen bien lo que hacen?. ¿no existirá una regla para juzgar a los hombres ?.

Negar, creer, y dudar, son al hombre lo que el correr al caballo" (fr. 260).

La creencia, es algo tan importante en la vida humana, -- que el autor de los Pensamientos llama la atención sobre la necesidad de cuestionar la regla que regula las creencias. Ni la autoridad, ni el consentimiento general, resultan válidos. Para resolver esta cuestión es preciso conocer, previamente, cuáles son las facultades, los órganos de la creencia.

El creer compromete al hombre completo, tanto a su pensamiento como a su acción. Se trata de una adhesión plena, bien a la verdad, bien a la realidad. Por este motivo, sobrepasa -

al mero conocer, es algo más profundo. Sus facultades no serán así los orígenes del conocimiento. ¿Cuáles son entonces ?. El fr. 99 nos orienta sobre este problema.

"Existe una diferencia universal y esencial entre las acciones de la voluntad y todas las de más.

La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia, no porque constituya la -- creencia, sino porque las cosas son verdaderas ó falsas según el lado por donde se las mire.

La voluntad, que se complace en una más que otra, aparta al espíritu de considerar las calidades de aquellas que no quiere ver, y así el espíritu, yendo a una con la voluntad, se detiene a mirar al lado que ésta quiere, y así juzga de ello por lo que ve".

De acuerdo con este texto, quien forma la creencia. es el-espíritu. La voluntad la constituye en cuanto obra sobre el espíritu. No obstante, en el Opúsculo sobre El Espíritu Geométrico, el filósofo francés precisa que el espíritu y el corazón -- son las puertas por donde son recibidas las verdades en el alma. También considera, en este mismo escrito, que el entendimiento- (razón) y la voluntad (corazón) son las vías y las potencias -- principales por medio de las cuales se acogen las verdades. Aun que la más natural sea la del entendimiento (ya que teóricamente sólo se debería aceptar las verdades demostradas), la más ha bitual. es la de la voluntad, ya que los hombres tienden a -- creer más lo que les agrada que lo que se ha probado. Voluntad y entendimiento serían así los órganos o facultades que inducirían a creer. Pero quien propiamente cree es el alma, que es -- quien acoge en sí verdades y opiniones. Parece que Pascal concibe, aquí, el alma como ese último transfondo del ser humano, -- distinto del espíritu que conoce, o de la voluntad que desea, y

anterior a ellas. En ese sentido, su significado sería próximo al del corazón. Efectivamente, tenemos fragmentos donde se presenta la relación entre el corazón y la creencia.

"No os extrañéis al ver a personas humildes creer sin razonamiento. Dios les da el amor de-El y el odio de sí mismos. Inclina su corazón a creer. No se creerá jamás, con una creencia -- útil y de fe, si Dios no inclina el corazón, y -- se creerá desde el momento en que lo incline.

Y es esto lo que David conocía bien. Inclina-cor meum in, etc". (fr. 284)

Analógicamente, podríamos decir que el corazón, el alma, tiene creencias sobre diversos aspectos de la vida humana. Tal sería el caso de las verdades metafísicas y morales, de la -- existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Ahora bien, -- ¿cómo saber que todas las distintas creencias son verdaderas ? ¿No incurriríamos entonces en contradicciones ? Es necesario encontrar una regla para discernir la verdad y la falsedad en las creencias; sino cada uno tendría "su verdad", que sería -- su propia creencia; ¿como evitar el peligro del subjetivismo ? En el fr. 260 se nos presenta esta regla:

"... Es el consentimiento devosotros a nosotros mismos y la voz constante de vuestra razón quien debe haceros creer.

Creer es tan importante ..."

La regla que debe hacer creer es nuestra razón, no la voz de otros, como la voz de la autoridad, la costumbre, o la opinión. Debe ser una razón crítica la que sepa distinguir unos -- criterios de otros, la que sepa diferenciar lo que puede y debe ser creído, de lo que puede y debe ser objeto de duda. Por --

ello, puede decirse que existen tantas vías correctas como --
vías incorrectas, y que ambas conducen a creer. Las vías incor-
rectas son las que siguen aquellos que se guían por la voz de-
la autoridad, o de la opinión común, de la imaginación, del --
amor propio y de todas aquellas circunstancias y potencias en-
gañosas que nos alejan de la verdad. Los métodos o procedimien-
tos correctos son aquellos que nos llevan a creer, dudar y ne-
gar donde y cómo se debe, de acuerdo con nuestra razón crítica.
De este modo se verificarán las creencias que entran por las --
vías del espíritu y por la voluntad. Las razones que nos condu-
cen a creer serán examinadas. Así, incluso se verificarán las-
propias verificaciones y las propias evidencias. Una vez reali-
zadas todas las verificaciones, podremos aceptarlas. Poste-
riormente se intentará consolidarlas por medio de la costumbre.

"Porque es necesario no desconocerse: somos
autómatas tanto como espíritus, y de ahí provie-
ne que el instrumento con el que la persuasión -
se logra, no sea sólo la demostración ¡Qué pocas
cosas hay demostradas!. Las pruebas no conven-
cen más que al espíritu; la costumbre hace de --
nuestras pruebas las más fuertes y las más admiti-
das. Inclina al autómata, el cual arrastra al es-
píritu sin darse cuenta de ello. ¿Quién ha demos-
trado que mañana amanecerá y que no moriremos. ?
¿ y qué hay que esté mas admitido que eso ?. Es,
por tanto, la costumbre la que nos persuade. Es
ella la que hace tantos cristianos, la que hace-
turcos, paganos, oficios, soldados, etc.

Los cristianos tienen, sobre los paganos, -
la fé recibida en el bautismo. En fin, es nece-
sario recurrir a ella, una vez que el espíritu ha
visto donde está la verdad, a fin de empaparnos-
e impregnarnos de esta creencia que se nos esca-
pa a cada instante, pues tener las pruebas pre--

sentes es demasiado costoso" (fr.252)

La costumbre, como instrumento que refuerza la creencia, es algo completamente distinto de la creencia cuyo origen es la -- costumbre. Esta última desobedecería a la regla que nos dicta creer siguiendo la voz de nuestra razón, y sería una de las -- circunstancias que frecuentemente nos aleja de la verdad. En -- el mismo fr. 257, Pascal distingue estos dos modos de creer por costumbre:

"... Es necesario adquirir una creencia más fácil, como es la del hábito, que sin violencia, sin arte, sin argumento, nos hace -- creer en las cosas e inclina todas nuestras potencias hacia esta creencia, de suerte -- que nuestra alma llegue naturalmente a ella. Cuando no se cree más que por la fuerza de la convicción, Y el autómeta no se inclina a creer lo contrario, no es suficiente. Es necesario, por consiguiente, hacer creer a -- nuestras dos partes: al espíritu, por medio de las razones, que le basta haber visto -- una vez en su vida; y al autómeta, por medio de la costumbre, y sin permitirle que -- se incline a lo contrario. Inclina cor -- meum, deus ..." (fr. 252)

Cuando nos inclinamos a creer algo, debido a las razones -- que nosotros mismos vemos en ello, sería muy certero tener siem -- pre presente las argumentaciones y motivos que explican nuestra opinión. Por el contrario, a través de la costumbre, del hábito, creemos en ello de un modo inmediato, natural, sin artificio, sin elaboración teórica podríamos decir. Además, de este -- modo, hacemos creer a las dos partes fundamentales de nuestro --

ser: el espíritu que da las razones que explican porqué creemos en algo; y el autómata, el animal de costumbres que hay en nosotros, que refuerza mecánicamente la creencia mediante la acción. Tendríamos que preguntarnos ahora ¿ y el sentimiento, es que no tiene cabida en este esquema ? Al final del fragmento 252, -- Pascal nos indica:

"... La razón actúa con lentitud y con tantas miras sobre tantos principios, que ha de tener siempre presentes, que a cada momento se adormece o se extravía por no tener presentes todos sus principios. El sentimiento no obra así: actúa en un instante y siempre está dispuesto a actuar. Es menester, pues, poner -- nuestra fe en el sentimiento; de otro modo será siempre vacilante".

De nuevo, nos encontramos aquí con la vertiente práctica del pensamiento pascaliano. La experiencia le muestra como la razón fácilmente se extravía si tiene que tener presentes todos sus principios. Por el contrario, el sentimiento actúa en un instante. La dicotomía entre L'ésprit de finesse y L'ésprit géométrique aparece, aquí, traducida en la distinción entre la razón y el sentimiento. El problema es que hasta ahora no había aparecido, en el fragmento, el sentimiento. Al final del mismo, las funciones atribuidas a la costumbre parecen referirse al sentimiento. Una nueva indistinción surge en el vocabulario pascaliano. No obstante, parece que el autor de los Pensamientos hace referencia a las tres dimensiones fundamentales del ser humano: espíritu (o razón), sentimiento y cuerpo (el autómata). A estas tres vertientes se corresponden tres modos de creer: por razones y pruebas, por sentimiento y por costumbre. Las dos últimas coincidirían en "actuar en un instante" por contraposición a las creencias que se adquieren por medio de la razón, que exigen la presencia de "las argumentaciones y motivos-

que explican nuestra opción". Así se explica la aparente ambigüedad entre el sentimiento y la costumbre porque ambos coinciden en su forma de actuar.

Lo importante es que Pascal subraya la necesidad de integrar las tres formas de creencia. Porque la creencia se refiere, en último término, al alma (al corazón), al fondo del ser humano, hay que saber armonizar las diferentes vías de acceso que conducen a ella. Razón-sentimiento-costumbre se complementan entre sí y recogen, conjuntamente, la pluralidad de facetas que -- hay en el ser humano.

Por otra parte, la verificación continua de las creencias implica un rechazo de los errores y de las falsas creencias que pueden ser tomadas por verdaderas. En este sentido, puede subrayarse cómo el problema del error se resuelve en Pascal de modo distinto al cartesiano. Descartes atribuía el error a la voluntad, y refería la infalibilidad del conocer a las intuiciones y a las evidencias de la razón. Por el contrario, para el autor de los Pensamientos, hay muchas más causas que inducen al error. Al multiplicar los órganos de la creencia, las causas del error se encontrarán en todas nuestras facultades: razón, - sentidos, imaginación y voluntad. De este modo, todas nuestras potencias serán principios de evidencias tanto válidas como inválidas, que pueden conducirnos igualmente tanto a lo verdadero como a lo falso. "Es la voz constante de nuestra razón" quien debe saber distinguir unas creencias de otras (fr. 260), realizando las verificaciones y controles necesarios.

Podríamos preguntarnos ahora ¿ qué es lo que ocurre en la esfera de las creencias religiosas ?. ¿ Qué papel juega ahí la razón crítica ?. Aludiremos, aquí, a algunas cuestiones que desarrollaremos al hablar, en el próximo capítulo, del problema de la fé. En el conocido fragmento 282 encontramos alusiones a este

problema:

"...Como si sólo la razón fuera capaz de instruirnos! ¡Quisiera Dios que, por el contrario, no tuviésemos jamás la necesidad de ella y que conociésemos todas las cosas por instinto y por sentimiento !.

Pero la naturaleza nos ha negado ese bien, no nos ha otorgado, por el contrario, más que muy pocos conocimientos de esa índole; todos los demás no pueden ser adquiridos más que -- por razonamiento.

Y es por lo que. aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento de corazón, son muy felices y están legítimamente convencidos; pero quienes no la poseen así no podemos dársela más que por razonamiento, esperando que Dios se la dé por sentimiento de corazón. sin lo cual la fe no es más que humana e inútil para la salvación ".

La auténtica creencia religiosa es "sentida por el corazón". Dios hace que los que así creen, estén convencidos y seguros del objeto de su fe.

Pero aquellos a los que Dios no ha concedido la fe por el sentimiento del corazón, sólo pueden conseguir, por medio del razonamiento, una fe humana, que, aunque resulte inútil para la salvación, nos acerque al convencimiento que poseen los que tienen una fe sobrenatural.

"Conocimiento de Dios.

Aquellos cristianos a los que vemos sin conocimiento de las profecías y de las pruebas no dejan de juzgar tan bien como los que tienen este

conocimiento. Juzgar por el corazón como los otros por el espíritu. Es Dios mismo quien - les inclina a creer, y están así enteramente-convencidos". (fr. 287)

La creencia religiosa a través de la razón, no sólo es un sustitutivo de la fe "sentida por el corazón", en espera que -- Dios nos la otorgue; también considera Pascal que es conveniente tener en cuenta los razonamientos sólidos que se encuentran en la verdadera religión, para evitar caer en las falsas creencias.

"La gente corriente tiene el poder de no pensar en lo que no quiere pensar. No pienses en los pasajes del Mesías, decía el judío a su hijo. Así hacen los maestros a menudo, así se conservan las falsas religiones, e incluso la-verdadera, con respecto a muchas personas.

Pero hay quien no tiene el poder de abstenerse así de pensar y que piensan tanto más -- cuanto más se les prohíbe. Estos se deshacen-de las falsas religiones, e incluso de la ver-dadera, si no encuentran razonamientos sólidos". (fr. 259)

Abstenerse de pensar, significa prescindir de la consideración de las pruebas, de su verificación. Los fundamentos racionales de nuestra fe deben ser verificados y justificados.

Ello puede ayudar a los incrédulos y libertinos, conduciérdoles a reconsiderar la fe cristiana a la luz de estas pruebas. Lo cual no supone que dichas pruebas sean absolutamente convincentes, pues se parte de la idea de que la auténtica fe procede-de Dios, no de nosotros mismos. La razón puede comprobar que -

la creencia religiosa no tenga su origen y principio en la costumbre, la imaginación, o cualquiera de las potencias engañosas humanas. La única autoridad reconocida será la que procede de Dios, auténtico fundamento de la fe. La Apología tendrá por finalidad crear en nosotros una fe numana, basada en las pruebas y los razonamientos. Esta fe será distinta de la fe divina, que es la que nos salva y que tiene sus fundamentos en el corazón y en la inspiración, y que es un don de Dios. El papel de la razón será el de presentar la racionalidad de los dogmas fundamentales de la fe.

"La conducta de Dios, que dispone de todas las cosas con dulzura, consiste en transmitir - la religión al espíritu por medio de razones y - al corazón por medio de la gracia, pero quererla imponer en el espíritu y en el corazón por - la fuerza y con amenazas, no es imponer la religión, sino el terror- Terrorem potius quam religionem" (fr. 185)

La presencia de la razón en el análisis de las pruebas. - evita todo intento impositivo de la religión por la fuerza y el miedo, que nunca pueden ser procedimientos adecuados para hacer brotar la auténtica fe que procede de Dios. La presencia de -- los tres medios de creer, a los que anteriormente hemos aludido, en la Apología de la Religión cristiana, queda claramente reflejada en el fragmento 245.

"Hay tres medios de creer .. la razón, la costumbre, la inspiración. La religión cristiana que es la única que tiene razón, no admite como - verdaderos hijos suyos a los que creen sin inspiración.

No es que excluya la razón y la costumbre, al

contrario, pero hay que abrir el espíritu a las pruebas, confirmarse por la costumbre, pero -- ofrecerse por medio de las humillaciones a las inspiraciones, las únicas que pueden hacer el verdadero y saludable efecto, ne avacuetur -- crux Christi."

La Religión cristiana puede ofrecer pruebas racionales, -- como son las profecías y los milagros, sobre todo las profecías, que son para el autor de los Pensamientos "pruebas sólidas y -- palpables", (fr. 547); ya que, estando cumplidas y probadas como verdaderas por los acontecimientos, señalan la racionabilidad -- de la verdad de la Religión cristiana. ~~Esta es el~~ sentido de las -- pruebas racionales que Pascal presenta al incrédulo, al que exige que las juzgue según la voz de su propia razón. Ella misma pondrá de manifiesto la debilidad de sus objeciones. Porque, -- por otro lado, el filósofo francés, en contra de la teología tradicional, considera que estas pruebas son válidas en cuanto suponen una probabilidad muy alta.

Esta probabilidad puede satisfacer las exigencias de una razón crítica, y establecer -- los fundamentos de una fe numana que prepare la llegada de la -- fé divina, don gratuito de Dios. La dificultad radica, incluso dentro del propio cristianismo, en saber encontrar el "justo medio" donde se sitúa la verdad.

"Hay pocos cristianos verdaderos. Lo digo incluso para la fe. Hay muchos que creen, pero por superstición. Hay muchos que no creen -- pero por libertinaje; pocos son los que se sitúan entre los dos" (fr. 256).

Esta misma exigencia de equilibrio entre dos extremos se encuentra en el fr. 273.

"Si se somete. todo a la razón, nuestra religión no tendrá nada de misterioso y de sobrenatural.

Si se choca contra los principios de la razón, será absurda y ridícula".

A la demostración de la racionalidad de la verdad de la religión, la Apología añade además la demostración racional de su eficacia para dar respuesta a los problemas de la naturaleza del hombre y de su felicidad. Los filósofos que han intentado solucionar estas cuestiones no han podido dar razón del estado contradictorio humano, ni han podido ponerse de acuerdo sobre cuál es el Bien Supremo. La Religión cristiana, por el contrario, explica las grandezas y miserias del hombre a través del dogma del pecado original y de la caída. Determina además cual es el Bien Supremo: Dios, Por ello, los hombres que viven al margen de Dios deben de volver a El, pues es El quien orienta el sentido de nuestra vida.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos: ¿Verdaderamente, se encuentra en nuestro filósofo el fideísmo que tan frecuentemente se le ha atribuido ?. La supremacía que reconoce a la fé como don de Dios ¿ es irreconciliable con las pruebas racionales de la Religión cristiana ?. En el fragmento 430, aparece la relación existente entre la autoridad divina y las pruebas racionales.

"... No entiendo que sometáis vuestra creencia a mí sin razón, y no pretendo someteros con tiranía. Tampoco pretendo daros razón de todas las cosas. Y para armonizar estas contrariedades, quiero hacer os ver claramente, por pruebas convincentes, señales divinas en mí que os convengan de lo que soy, y me atraigan autoridad a través de maravi-

llas y pruebas que no podáis refutar; y que, inmediatamente, creáis las cosas que os muestro, siempre que no encontráis en ello otro motivo de refutarlas, sino que no podáis conocer por vosotros mismos si ellas son o no.

"Dios ha querido rescatar a los hombres y ofrecer la salvación a aquellos que la busquen; pero los hombres se han hecho tan indignos de ello, que es justo que Dios rechace a alguno, a causa de su endurecimiento, - lo que concede a otros por una misericordia - que no les es debida..."

Pascal fue consciente de que su actitud podía parecer contradictoria, al reconocer en las pruebas. sólo una función secundaria. Efectivamente, resultaba extraño la empresa de una Apología que reconoce que las pruebas sólo conducen a una fe humana inútil para la salvación. No obstante, habría que señalar, - que dicha distinción concuerda con lo que la experiencia muestra: La lectura de las pruebas, el convencimiento racional, no bastan para "convertir" . Solo preparan al hombre para recibir posteriormente la gracia de Dios. Y le preparan o predisponen porque hay una diferencia entre creer por la autoridad de Dios, que se hace patente en las pruebas (milagros y profecías), y -- creer sólo por autoridad y sin razones, excluyendo cualquier -- examen racional de lo que ha de ser creído; como veremos en un -- capítulo posterior, el supuesto fideísmo de Pascal ha de ser -- revisado.

Hemos reflexionado, hasta ahora, sobre la creencia. en general, y los tres modos fundamentales de creer: espíritu, costumbre e inspiración; veamos como se articula, según ello, el método y la presentación de las pruebas en la Apología.

2.- La articulación de la razón y el corazón en la metodología de la Apología. El método de convergencias.

El conocimiento de los medios de creer, del proyecto de la Apología, su orden e intención y las grandes líneas de la obra, nos permiten abordar el problema del método, de la efectiva articulación del corazón y la razón en la Apología. La mayoría de los intérpretes han coincidido en señalar que el método de la Apología no sería metafísica. Según P. Petitot (1), sería un método experimental, por ser psicológico e histórico.

"Pascal, en efecto, vivió previamente la mayoría de los argumentos que presenta, de lo que se deriva que los exponga no sólo con claridad, lo que no resulta suficiente, sino con calor; en esto se distingue de tantos otros apologistas. Estos, al probarnos la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la divinidad de Jesús, y las principales verdades de la religión, lo hacen con tanta majestad y serenidad, que se puede apreciar como los argumentos que presentan son el fruto de su estudio mas que de su experiencia y su corazón ". (2)

La reflexión realizada, en el capítulo VII de nuestro estudio, sobre el estilo en el Pascal escritor y la presencia del corazón en él, nos mostró la importancia que para nuestro filósofo tenía establecer una correspondencia entre el espíritu y el corazón de aquéllos a los que se habla, y los Pensamientos --- palabras y expresiones de los que uno se vale. Esto no quiere decir que el autor de los Pensamientos siga un método propiamente subjetivo, tal como ocurre ciertas veces en Montaigne. Este último, con frecuencia, presenta no un estudio del hombre, sino de él mismo como individuo, de sus particularidades, gustos o preferencias. Este sería un proyecto extraño al pascaliano, --

pues considera que en ello hay una atención excesiva a uno mismo. En el fragmento 780 nos dice:

"Prefacio de la primera parte.

Hablar de los que han tratado del conocimiento de sí mismo, de las divisiones de Charron, que entristecen y molestan. De la confusión de -- Montaigne, . . . que había ya sentido falta de un recto método que lo evitaba saltando de asunto en asunto, que buscaba el buen estilo.

Su necio proyecto de describirse, y no de pasada y contra sus principios, como le sucede a todo el mundo al equivocarse, sino por sus -- propios principios y por un designio primero y principal. Pues decir necedades por azar y -- por debilidad es un mal corriente, pero decir-- las por propia voluntad, eso es insoportable,-- y decir las tales como éstas ..." (fr. 62)

No obstante, esta consideración no debe ser interpretada aisladamente, pues si bien es cierto que Pascal desdeñaba el excesivo interés que Montaigne mostraba por sí mismo, por otro lado, admiraba su estilo natural y su espíritu de sutileza. Ciertamente, las observaciones que realiza el autor de los Pensamientos no se refieren (como las de Montaigne) sólo a sí mismo, sino a todos los hombres cuyo modo de actuar y pensar conoció en diversas circunstancias. Por ello, pretende describir sobre todo la condición humana en general, los impulsos secretos del corazón, (aunque en sus análisis esté recordando a personas concretas) A este respecto P. Petitot señala:

"Sería ridículo pretender que, conociéndose bien, se conoce por lo mismo a los demás. Si -

hay que saber replegarse en uno mismo, también hay que saber salir de sí, y examinar los otros; por ello el apologista que sólo se conociera a sí mismo y no ha observado a los hombres, siempre será incompleto" (3)

Pascal. tenía la ventaja, en este punto, de no haber sido un hombre al que faltara la experiencia de la vida, como ocurría con otros autores (4). Para saber realizar una correspondencia entre lo que se dice y los pensamientos y sentimientos del lector es necesario, no sólo conocerse a sí mismo, sino también conocer los intereses y la psicología del lector. Sólo así podrá realizarse una acción persuasiva, y sólo así podrá cumplir sus objetivos la Apología de la Religión Cristiana.

Este es el motivo fundamental por el que se considera que el método apologético pascaliano es experimental: porque está fundamentado sobre la experiencia del corazón humano. Además, existe una segunda razón: La Apología sigue también un método histórico. (5) Por un lado, los Pensamientos, dedican una gran parte, al análisis y estudio de las profecías y milagros; por otro lado, el sentido que se da a la corrupción de la naturaleza, tiene el carácter de la constatación de un hecho histórico: La humanidad y la filosofía han sido incapaces de encontrar y de ponerse de acuerdo sobre qué es la verdad y en qué consiste la felicidad. No se trata de describir un hecho personal y subjetivo; para Pascal es algo universal. Veamos ahora, en qué consiste el carácter experimental del método Apologético, en cuanto que está basado sobre la experiencia del corazón humano.

Cuando se pretende persuadir, o mostrar la verdad de una determinada concepción, pueden seguirse dos procedimientos diferentes:

Se puede argumentar, presentar razones demostrativas, partiendo de principios evidentes hasta llegar a consecuencias rigurosas. Este sería un procedimiento apodíctico de probar, por ejemplo, la necesidad de la conversión.

Otro medio distinto, consistiría en examinar cómo hemos llegado a determinada verdad, por qué fases distintas hemos pasado para situarnos desde el error en la verdad, o desde la incredulidad en la fe. Una vez conocido el proceso seguido en este cambio de convicciones, podríamos llegar a la conclusión, de que resulta más conveniente, no seguir un proceso lineal, no entrar en discusión abierta y directa con el adversario, sino dialogar con las diversas facetas del ser humano. Dialogar no sólo con la razón, sino también con el sentimiento, la voluntad, el corazón, el egoísmo, etc. Se trataría de seguir diversos caminos que conducen a un lugar común: Hacer sentir la necesidad de la conversión, de la fe que procede de Dios. En este sentido, puede decirse que el método apoloético de Pascal, es progresivo, de convergencia.

Para José Perdomo la fundamentación de este "método de convergencias" está en lo siguiente: "... Si el método racional perfecto no es posible, en cambio sí es posible un método que - procediendo racionalmente en sus primeros pasos, al tropezar con las primeras dificultades, deja de ser racional en orden a su superación".(6)

Según este mismo autor (7), si Montaigne, al constatar las dificultades que pesaban sobre el conocimiento humano, negaba la posibilidad de un proceso racional hacia la verdad. Pascal, aún señalando las dificultades que este proceso ofrece en términos absolutos, indica una vía racional y dialéctica que permita llegar a la verdad. Este procedimiento se orienta a captar la verdad de una cosa y la de otra con ella conexas. El método de convergencias consiste en oponer verdades incompletas, tesis -

contradictorias, que apuntan a un punto de vista superior en su correlación, dominando y unificando las contradicciones. De acuerdo con J. Perdomo, "en el método de convergencia pascaliano, se apela sustancialmente a dos fuentes de conocimiento: la razón y el corazón"(8). Este método se constituye en el específico del conocimiento moral y religioso, porque la fe o el juicio del corazón son las vías que posibilitan la superación de las contradicciones.

La intuición general del autor de los Pensamientos consistió en deducir que en la "convergencia de probabilidades", exclusiva del azar, y a la que había llegado tras un riguroso análisis matemático, radicaba, nada menos, que el mas exacto método de conocimiento"(9). A través del método de convergencia, por diversos grados de probabilidad, va aumentando la fuerza con que se me da un conocimiento. En un momento dado, lo que era opinión se convierte en certeza plena y absoluta del hecho. Este tránsito no se realiza a través de una inferencia racional, sino como una adhesión de la voluntad en la que el corazón ejerce una función fundamental. Es él quien discrimina y decide el tránsito de la simple probabilidad a la certeza. "Del mismo modo que no se ve cómo una suma de puntos forma una línea, o el límite de un polígono de indefinidos lados equivale a una circunferencia, tampoco puede advertirse, y mucho menos determinarse matemáticamente, el momento en que se da aquél tránsito de lo probable a lo cierto" (10). Es este el único método para alcanzar la verdad plena.

"Contradicción.

No se puede hacer una buena fisonomía más que concordando todas nuestras contradicciones, y no es suficiente seguir una serie de cualidades concordantes sin concordar las contrarias, Para entender el sentido de un autor, es nece-

sario concordar todos los pasajes contrarios.

Así, para entender la Escritura hace falta encontrar un sentido con el que todos los pasajes contrarios concuerden, no basta tener uno que converja o varios pasajes concordantes, sino que hay que encontrar uno que concuerde incluso con los pasajes contrarios.

Todo autor tiene un sentido con el cual todos los pasajes contrarios concuerdan, o no tiene sentido ninguno. No se puede decir esto de la Escritura y de los profetas: tenían seguramente demasiado buen sentido. Es menester, pues, buscar uno que haga concordar todas las contradicciones. " (fr. 684)

A este respecto señala Neumann: "No basta un simple sentimiento individual o universal en el acto de discernir la verdad, hace falta una "convergencia" (11). La facultad que hace posible el paso de lo probable a lo cierto, captando el límite de las probabilidades convergentes, es el corazón". Este es uno de los métodos empleados en la Apología que manifiesta el carácter "personal" de la obra pascaliana.

Suele decirse que la mayoría de los apologistas, que no conocieron la duda y la indiferencia, siguieron un método deductivo, que es fundamentalmente lógico, histórico, metafísico y muy poco psicológico. Por ello, estas obras suelen resultar, aunque deductivas, frías. Los hombres que han conocido la duda o incluso la incredulidad, conocen los caminos que pueden conducir a la religión. Lógicamente, sus obras Apologéticas serán mucho mas personales. Por ello, veamos la opinión que para el filósofo francés, tenían las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios.

3.- La crítica a las pruebas metafísicas.

Tenemos importantes fragmentos que nos orientan sobre el sentido que para el filósofo francés tenían estas pruebas:

"Prefacio de la segunda parte.

Hablar de los que han tratado de esta materia.

Admiro con qué atrevimiento estas personas intentan hablar de Dios.

Al dirigir sus razonamientos a los impíos, su primer capítulo consiste en probar la divinidad por las obras de la naturaleza. No me sorprendería de su tentativa si dirigiesen sus razonamientos a los fieles, porque es cierto - que los que tienen la fe viva dentro del corazón ven enseguida que todo lo que existe no es más que la obra de Dios que ellos adoran, pero a aquellos en los que esta luz está extinguida, y en los cuales se intenta hacerla revivir, -- personas privadas de la fe y de la gracia, que buscan con todo su entendimiento todo lo que ven en la naturaleza que les pueda llevar a este conocimiento, y no hallan más que oscuridad y tinieblas, decirles que no tienen más que -- ver las cosas más pequeñas y que en ellas verán a Dios al descubierto, y darles por toda prueba de este grande e importante tema el curso de la luna y de los planetas y pretender haber concluido su prueba con semejante razonamiento, es darles motivo para creer que las -- pruebas de nuestra religión son muy débiles, y veo, por razón y por experiencia, que nada es más propio que esto para engendrar en ellos el

desprecio" (fr. 242)

Las pruebas racionales que demuestran la existencia de -- Dios tienen sentido, sobre todo, para los fieles, para los -- que creen en El. Las demostraciones y argumentos racionales -- deben ser tenidas en cuenta sólo como un testimonio más que -- presentar al incrédulo. Pero para el que se encuentra sumido en la oscuridad, la frialdad de las pruebas teóricas, no pue-- de orientarle. Pascal señala como, por experiencia y por fa-- zón, sabe que, a veces, provocan el desprecio. en lugar del con-- vencimiento. El autor de los Pensamientos estaba demasiado -- persuadido de la insuficiencia, en este plano, del espíritu geo-- métrico, como para tener la tentación de fundar su apología so-- bre la metafísica. Su conocimiento del ambiente mundano, de -- los pirrónicos o indiferentes, de personas, como el Caballero-- de Meré que proclamaba la primacía de las intuiciones del senti-- miento sobre el razonamiento, le hacen ver, experimentar, que-- era imposible convertir a uno solo de estos hombres por razona-- mientos abstractos. Quizá, incluso, podía recordar su estado-- religioso en épocas de indiferencia, anteriores a su conver-- sión ¿Por qué entonces él, en su juventud, espíritu científico y riguroso, no se convirtió y convenció por las pruebas tradi-- cionales?. ¿No fué, más bien, la "inspiración", presente y pa-- tente en la noche del 23 de noviembre de 1654, del "Memorial", -- lo que produjo su conversión ?.

Parece, por ello, que su método apologético fue algo que, en parte, él vivió. Así puede explicarse la apologética pasca-- liana como un intento de conciliar dos puntos de vista distin-- tos: En cierto sentido las pruebas de la Religión cristiana -- son ciertas, e indispensables para mostrar que nuestra creen-- cia es razonable, pero, desde otra perspectiva, puede decirse -- que son inciertas, no convincentes, porque la certeza sólo pue-- de lograrse por la fé que procede de Dios. Veamos, aho-- ra, un poco más detenidamente la certeza que podemos hallar en

las pruebas apologéticas.

3.- La certeza de las pruebas apologísticas.

¿Cuál es la certeza exacta que Pascal atribuye a las pruebas de la religión cristiana ? El autor de los Pensamientos abordó esta cuestión desde un punto de vista general y sin precisar demasiado el grado de certeza que estas pruebas tendrían para el cristiano, el filósofo, el indiferente y el incrédulo. A este respecto, sólo está claro que las pruebas no son en sí mismas absolutamente ciertas y evidentes.

"Es algo admirable que nunca autor canónico se haya servido de la naturaleza para probar a Dios. Todos tienden a hacerlo creer. David, Salomón, etc., nunca han dicho: "No existe el vacío, luego hay un Dios". Haría falta que fuesen más inteligentes que la gente más inteligente que ha venido después, las cuales se han servido todas de ello. Esto es muy digno de -- consideración" (fr. 243).

Según P. Petitot (12), "Desde el punto de vista metafísico y absoluto, no hay, en efecto, término medio entre la certeza y la duda; es necesario que un juicio sea cierto o dudoso, como -- una puerta ha de estar abierta o cerrada; pero en moral, en apo

logética, no ocurre lo mismo; hay grados infinitos entre lo --- cierto y lo dudoso. Una prueba sin ser absolutamente cierta no será, por ello, dudosa, podrá ser más o menos probable, podrá ser, incluso, moralmente ciertas .

Para este intérprete, cuando Pascal escribe que las pruebas de la religión no son ciertas, quiere señalar que no son absolutamente ciertas, que no tienen una certeza matemática, geométrica. El autor de los Pensamientos pensaba que la moral y la religión son de un orden distinto al de las ciencias exactas, y que cada orden ha de seguir su propio método. Las certezas que se pueden adquirir de las distintas ciencias, han de -- ser, por consiguiente, diferentes. Si en geometría es posible llegar a una certeza absoluta, en apologética sólo se alcanza certeza moral. Cuando el filósofo francés nos dice que la religión no es cierta, se refiere a la certeza absoluta propia de las matemáticas. Esto no significa que, desde el punto de vista del corazón, los argumentos no sean ciertos, es decir, que no veamos ningún motivo que nos lleve a aceptarlos. De acuerdo con Mme. Périer, Pascal "pretendía hacer ver que la religión cristiana tenía tantas señales de certeza como las cosas que son aceptadas por el mundo como las más indubitables" (13). A este respecto M. Strogowski considera que las pruebas apologéticas podrían ser consideradas, por el autor de los Pensamientos, como probables si se toman aisladamente, y ciertas sólo en su conjunto.

"En este tipo de demostraciones cada prueba, por sí sola, nos proporciona una mayor o menor probabilidad, su adición, da la certeza. Así, en su desarrollo, aquél que las persigue, después de la primera o segunda prueba, puede apostar, tiene elementos para tomar una opción, pero sólo -- puede apostar. En un momento dado, súbitamente no apuesta más: está seguro. ¿Cómo se ha produ-

cido este tránsito tan brusco ?. Por interven
ción del corazón...

... Las posibilidades se han convertido en
certezas.

... Se pasa de un orden a otro. Ello no -
es posible por un desarrollo interno; ha sido -
necesaria una intervención exterior ¿Cuál ?. -
La del corazón. Es el espíritu quien presenta-
las probabilidades, es el corazón quien las su-
ma y quien, como resultado, obtiene una certe -
za" (14)

P. Petitot (15) critica esta interpretación de Strogwki, -
pues piensa que es erróneo considerar que el autor de los Pensa
mientos juzgaba sólo probables las pruebas de las profecías, -
tomadas de un modo aislado. Por el contrario, estas últimas, --
según él, tenían un auténtico valor moral. Pascal distinguiría-
tres clases de certeza: la certeza geométrica, (la del espíritu),
certeza material (del sentido común), y certeza sobrenatural --
(de la fe). Trataremos, ahora, la certeza y la importancia que-
Pascal asigna a las Profecías y a las pruebas de la Religión cris-
tiana.

El valor de las profecías.

Sería difícil deducir cuáles eran las pruebas a las que -
nuestro filósofo daba más importancia. No obstante, la mayoría-
de los fragmentos sobre las profecías nos demuestran que Pascal
atribuía a estas pruebas una probabilidad muy alta.

"Al ver la ceguera y la miseria del hombre,
al contemplar a todo el universo enmudecido y al
hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como ex-

traviado en este punto del universo, sin saber quién lo ha puesto en él, qué ha venido a hacer aquí, qué será de él al morir, incapaz de todo conocimiento, me aterrizó como un hombre al que se hubiera llevado dormido a una isla desierta y espantosa sin saber dónde está y sin nadie para salir de ella.

Y por eso me admiro de cómo no se cae en la desesperación ante un estado tan miserable. Veo a otras personas junto a mí, con una naturaleza semejante.

Les pregunto si están mejor instruidas que yo. Me dicen que no, y a pesar de ello, estos miserables descarriados, habiendo mirado alrededor suyo y habiendo visto algunos objetos agradables, se han entregado y atado a ellos.

Por lo que a mí respecta, no he podido apegarme a ellas, y considerando que, según todas las apariencias, existe alguna otra cosa distinta de lo que veo, me he preguntado si este Dios no habrá dejado alguna señal de sí.

Veo muchas religiones contrarias y, por tanto, todas falsas, excepto una. Cada una de ellas quiere ser creída por su propia autoridad, y amenaza a los incrédulos. Por tanto, por lo dicho más arriba, no creo en ellas. Todas pueden decir esto. Cada uno puede decirse profeta, pero veo la cristiana y encuentro en ellas profecías, y esto es lo que no todas pueden hacer" - -
(fr. 693)

En este texto, donde se describe la situación del hombre que cae en la "desesperación" ante la visión de su condición miserable, Pascal nos subraya que la Religión cristiana es la única que contiene profecías. El incrédulo podría desconcertarse ante la perspectiva de tener que elegir entre varias religiones contrarias que pretenden ser, cada una de ellas, verdaderas. Pero sólo en la Religión cristiana se encuentran las Profecías, y no sólo los profetas. El fragmento sigue el proceso por el que el autor de los Pensamientos quería guiar al indiferente o al incrédulo: reconocimiento del estado contradictorio humano, separación de la concupiscencia, necesidad de Dios, verdad de la Religión cristiana. Las profecías son el privilegio del cristianismo. Han existido impostores que realizaron grandes prodigios, pero ni su nacimiento, ni sus acciones, ni su muerte, fueron predichas. "... La religión mahometana tiene por fundamento el Corán y Mahoma. Pero este profeta, que debía ser la última esperanza del mundo, ¿ ha sido predicho ? ¿ Y qué, marca tiene que no tenga también todo hombre que quiera decirse profeta ? ¿ qué milagros dice haber hecho él mismo ? ¿ qué misterios, según su propia condición, ha enseñado ? ¿ qué moral y qué felicidad " (fr. 601). La importancia que nuestro autor asigna a las profecías parece estar, según ciertos textos, por encima incluso de los milagros.

"La más grande de las pruebas de Jesucristo son las profecías. Es lo que más ha procurado Dios, porque el acontecimiento que las ha realizado es un milagro que subsiste desde el nacimiento de la Iglesia hasta el fin. Por ese, Dios suscitó profetas durante 1.600 años, y durante 400 años después dispersó todas esas profecías, con todos los judíos que las transmitían, en todos los lugares del mundo.

He ahí cuál ha sido la preparación del nacimiento de Jesucristo, cuyo Evangelio, al deber

ser creído por todo el mundo, ha hecho falta, para hacerlo creer, no sólo que hubiese profetas, - sino que estas profecías se extendieran por todo el mundo para hacerlas abrazar por todo el mundo". (fr. 706).

La razón por la cual Pascal declara que las profecías son la mayor prueba de Cristo, es evidente en este fragmento. Los milagros son hechos temporales y localizados: se dieron en un - cierto momento y en un lugar determinado. No tienen la fuerza - demostrativa que tendrían si hubieran ocurrido a nuestra vista. Por el contrario, las profecías, son universales e intemporales, gracias a la dispersión providencial del pueblo judío. Antes - de la muerte de Cristo, los milagros eran más importantes que - las profecías y eran, junto con la santidad de Cristo, la única prueba convincente. Los milagros, para aquellos que pueden ver los, son la gran prueba.

"Jesucristo hizo milagros, y los apóstoles después y los primeros santos, en gran número - porque, como las profecías no se habían cumplido y se estaban cumpliendo por medio de ellos - sólo daban testimonio los milagros. Estaba predicho que el Mesías convertiría a las naciones - ¿Cómo se iba a cumplir esta profecía sin la conversión de las naciones ?. Y ¿Cómo iban las naciones a convertirse al Mesías, no viendo este último efecto de las profecías que lo prueban ?. Antes, pues, se que hubiera muerto, resucitado y convertido a las naciones, no estaba todo cumplido, y así hicieron falta los milagros durante todo ese tiempo. Ahora, ya no son necesarios contra los judíos, porque las profecías cumplidas - son un milagro permanente". (fr. 838).

Este pensamiento encierra ciertas dificultades. Pascal -

considera que Jesucristo y los apóstoles hicieron milagros, por que "las profecías aún no se habían cumplido". Parece, por - - ello, que prescinde del hecho de que el Mesías fuera predicho - en lo que se refiere al lugar y fecha de su nacimiento y a las principales acciones de su vida. El cumplimiento de las profecías, parece, así, que no se refiere a los detalles, sino que - consiste en un hecho universal: la conversión de las naciones.- Este fenómeno requiere varios siglos. Para el autor de los Pen samientos, la llegada de Cristo divide la historia en dos partes: la primera predice y prepara la segunda; la segunda realiza y cumple la primera. Desde la creación del mundo hasta la - llegada de Cristo, Pascal nos hace constatar, en los libros Sagrados, un fenómeno digno de atención: Unos hombres, que se - - creen inspirados por Dios, anuncian a un Mesías, que salvará a - los hombres enseñándoles las vías que conducen a Dios y remedian nuestras miserias. ¿ Estos profetas, son impostores u hombres de Dios ? La historia deberá mostrar el cumplimiento de las profecías para responder a este interrogante. Las predicciones del Antiguo Testamento y su cumplimiento en el Nuevo, de muestran la divinidad de estos dos libros.

"... Encuentro, en efecto, que. desde que la memo ria de los hombres dura, hay un pueblo que sub siste, más antiguo que todo otro pueblo.

Se anuncia, constantemente, a los hombres - que están en una corrupción universal, pero -- que vendrá un Reparador.

No es un hombre el que lo dice, sino una - infinidad de hombres. y un pueblo entero profetizando el hecho expresó durante 4.000 años, sus libros dispersados durante 400 años.

Cuanto más los examino, más verdad encuentro en ellos. Un pueblo entero lo predice antes de su venida, un pueblo entero lo adora -

después de su venida; y lo que ha precedido y lo que ha seguido; y esta sinagoga que le ha precedido y este número de judíos miserables y sin profetas, que le siguen y que, -- siendo todos enemigos, son para nosotros admirables testigos de la verdad de estas profecías, en las que su miseria y su obcecación está predicha. En fin, ellos sin ídolos ni rey..." (fr. 737)

P. Petitot (16) señala que, para comprender la importancia y sentido de las Profecías en Pascal, es conveniente señalar los dos métodos principales que pueden distinguirse en historia.

El autor se propone, principalmente, exponer los hechos. -- referidos tal como se dieron, estableciendo su verdad. El método seguido, para ello, sería un método crítico. El historiador sería ante todo, un erudito y un sabio.

Se intenta, dados unos hechos generales y considerados como ciertos, establecer las causas universales que presidieron el desarrollo de la historia. En este caso, el método seguido es filosófico, y el historiador, sería, ante todo, filósofo. Según P. Petitot, si bien Pascal no excluyó el método -- histórico; también desarrolló el método filosófico. "En el siglo XVII, y en el siglo XVIII, a los espíritus cultivados les gustaban las especulaciones ingeniosas y atrevidas sobre hechos generales. Montesquieu interesaba al mundo culto con sus considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. Antes que él, Bossuet había escrito, con más filosofía especulativa que crítica positiva, el Discours sur L'Histoire universelle. Una inspiración semejante estaba presente en -- el espíritu de Pascal". El autor de los Pensamientos tendía a contemplar espacios y tiempos infinitos, y a abarcar con una so-

la mirada toda la historia (17) Podríamos ver, en ésta aspiración - por reconstruir la historia a priori, la influencia y la huella de su propia época.

"... Era menester que, para dar fé del Mesías, tuvieran de El profecías precedentes y -- que fueran transmitidas por gente no sospechosa y de una diligencia y fidelidad y de un celo extraordinario y conocidas por toda la tierra.

Para alcanzar todo esto, Dios ha escogido a este pueblo carnal, en el que ha depositado las profecías que predicen al Mesías como liberador y dispensador de los bienes carnales que este pueblo amaba.

Y así, ha tenido un entusiasmo extraordinario por sus profetas y ha llevado a la vida de todo el mundo estos libros que predicen a su Mesías, asegurando a todas las naciones que debía venir, y en la manera predicha, en los libros que tenían abiertos ante todo el mundo. Y así, este pueblo, decepcionado por el advenimiento ignominioso y pobre del Mesías, ha sido su más cruel enemigo; de suerte que he ahí al pueblo del mundo menos sospechoso de favorecer nos, el más exacto y celoso que se pueda decir por ley y por sus profetas, a quienes transmite incorruptos..." (fr. 571)

Según Petitot (18), esta explicación de la historia a través de las causas finales y eficientes es esencial al método filosófico. Pascal, considera que es una garantía que conozcamos las profecías por parte de quien no las acepta. "... Si hubieran amado estas promesas espirituales y las hubieran conservado

incorruptas hasta el Mesías, su testimonio no hubiera tenido - fuerza, puesto que habrían sido sus amigos..." (fr. 571). El autor de los Pensamientos incluso se arriesga, a veces, a aventurar las razones por las que Dios hizo algunas cosas. "Al comenzar a alejarse la creación del mundo, Dios se proveyó de un historiador único contemporáneo, y confió en todo un pueblo para la custodia de este libro, a fin de que esta historia fuera la más auténtica del mundo y que todos los hombres pudiesen aprender de ella algo tan necesario de saber, y que no puede saberse sino por ella". (fr. 622). De acuerdo con Lhermet (19), el abuso del principio de finalidad conduce a Pascal, a veces, a una concepción antropomórfica de la realidad. El principio de finalidad, aparece como una limitación al poder divino que no pudo escoger entre todas las acciones posibles. A pesar de ello, en ciertos aspectos se considera a Pascal un precursor de la exégesis moderna; según L'hermet, "su gran originalidad consistió - en haber abierto las vías a la crítica histórica de las Santas-Escrituras, y, si no dió una solución válida y completa a todas las cuestiones, al menos captó la complejidad del problema e - indicó ciertos medios para resolverla" (20)

Hasta esa época, la autoridad de la Biblia en materia religiosa tenía como sola garantía la veracidad de Dios que la había inspirado, y para establecer el hecho divino de la inspiración, los teólogos no tenían mas argumentos que las afirmaciones de la Escritura y de la tradición de la Iglesia Católica. - Los incrédulos señalaban el círculo vicioso que suponía dicha fundamentación. Pascal, para situarse en el mismo terreno que - el incrédulo, consideraba a la Biblia no como un libro inspirado por un Dios infalible, sino como un libro histórico, conteniendo hechos a los que podía aplicarse las reglas de la crítica científica. Una novedad, en este sentido, fué el apoyarse - sobre la crítica textual (21).

No obstante, en el estudio de las Escrituras el origen --

divino de los Evangelios es para él un dogma impuesto por el magisterio de la Iglesia. Por ello, su crítica no podrá tener un valor absolutamente científico. Pascal intentaba, no obstante, elevase de los hechos a las leyes, del efecto a la causa. Como Apologista trata de establecer, con pruebas en las que apoyarse, el hecho de la revelación divina. La primera objeción que surgía en este propósito era la siguiente: supuesto el valor histórico de las profecías ¿cómo se explica que no todos se conviertan al cristianismo? Pascal constató el hecho de que Dios no se muestra igualmente a todos. Su concepción del Dios oculto le servirá para responder a esta objeción. Veamos ahora, esta noción, punto crucial en la integración de la razón y el corazón en el dominio de lo divino.

NOTAS.- CAPITULO VIII.- EL CORAZON Y LA RAZON EN EL AMBITO DE LA APOLOGIA.

- 1).- PETITOT, P. Pascal sa vie religieuse et son apologie du christianisme. Beauchesne, Paris, 1911, p. 157.
- 2).- O.c., p. 157-158.
- 3).- O.c., p. 161
- 4).- Es el caso de BOSSUET, que aunque tenía una educación completa, carecía de un conocimiento práctico de la vida.
- 5).- PETITOT, P. O.c., p. 162
- 6).- PERDOMO, J. La teoría del conocimiento en Pascal. C.S.I.C., Madrid, 1956, p. 313.
- 7).- O.c., 315
- 8).- O.c., p. 318
- 9).- O.c. p. 320.
- 10).- O.c. p. 323.
- 11).- NEWMANN, Grammar of assent. p. 281 (Trad. francesa por - Gaston Paris: "Grammaire de l'arrestement" (1901). Vid. Henry Bremond Newmann. Paris. Blond, 1905, t.II, p. 260 y ss.
- 13).- PASCAL, B. Obras. Vida de M. Pascal, Ed. Alfagüara, Madrid, 1981.
- 14).- STROWSKI, F. Pascal Apud. Petitot, p. 188.
- 15).- PETITOT, P. O.c., p. 189
- 16).- PETITOT, P. O.c., p. 293
- 17).- O.c., p. 274.
- 18).- O.c., p. 275.
- 19).- LHERMET, Pascal el la Bible. p. 418.
- 20).- O.c., p. 427-
- 21).- Señalaremos aquí, brevemente las ediciones bíblicas que Pascal manejó. El autor de los Pensamientos se valió de diversos trabajos de erudición que habían suscitado el

humanismo en los siglos XV y XVI. Consultó a Erasmo - que había hecho una recensión de los textos originales del Nuevo Testamento, con el fin de realizar una traducción latina más exacta. A través de Ramón Martín, conoció obras de rabinos que comentaban y citaban ciertos versículos bíblicos. Pero consultó, sobre todo, la traducción latina de la Polyglota de Vatable que le proporcionó los términos precisos del original.

Lhermet, trata, en varios apartados de su obra, Pascal et la Bible, esta cuestión. Ver p. 430.

CAPITULO IX.- EL CONOCIMIENTO DE DIOS. EL DIOS DE LA RAZON
Y EL DIOS SENSIBLE AL CORAZON.

1.- Dios oculto.

La concepción pascaliana del Dios oculto es punto de confluencia de diversos planteamientos. Es interesante observar, sobre todo, cómo con esta noción el orden del corazón y el orden de la razón tienen cabida. El orden de la razón, porque - - "por estar Dios así oculto, toda religión que no diga que Dios está oculto no es verdadera" (fr. 585). Es un hecho que no todos los hombres creen: la razón que lo explica es que Dios está oculto. El "orden del corazón" está presente también en la concepción del Deus absconditus, porque de este modo se explica que Dios sólo sea visible a los ojos del corazón, a los que le buscan de todo corazón, sinceramente.

Para referirse al Dios oculto (1), el autor de los Pensamientos, cita, a veces, el texto de la Vulgata: Vere tu es Deus absconditus, o simplemente : Deus absconditus (2). A veces, -- prefiere la expresión: "un Dios que se oculta" (3); o incluso -- "que ha querido ocultarse" (4). Todas las expresiones tienen -- su raíz en el texto de Isaías: Vere tu es Deus absconditus. Según el texto latino, (XLV - 15): "En verdad que tienen contigo un Dios escondido, el Dios de Israel, salvador"(5). La misma -- doctrina se encuentra en Nicolás de Cusa que recoge el mismo -- texto bíblico. Para este último filósofo Dios es un ser oculto a los ojos de los filósofos, un ser invisible escondido tras -- todo lo invisible. Para Nicolás de Cusa el principio básico de la docta ignorancia es que Dios queda oculto "a los ojos de todos los sabios del mundo". En el diálogo de "Dios escondido".- se describe muy bien este hecho, dice así:

GENTIL.- Te veo muy devotamente postrado y derramando lágrimas de amor y no ciertamente falsas, sino cordiales. Te pregunto ...
¿quién eres?

CRISTIANO.- Soy cristiano.

GENTIL.- ¿Qué adoras ?.

CRISTIANO.- Adoro a Dios.

GENTIL.- ¿Quién es el Dios a quien adoras ?.

CRISTIANO.- Lo ignoro.

GENTIL.- ¿Y cómo con tanta seriedad adoras lo que ignoras ?.

CRISTIANO.- Porque lo que ignoro lo adoro.(6)

Dios queda realmente oculto., De la confesión de la igno-

rancia de lo que adora, y, la sorpresa que tal afirmación causa al gentil, surge la crítica de los que creen saber lo que en realidad no saben, actitud más sorprendente que la del cristiano. Los conceptos de la Docta Ignorancia, de la coincidencia de los opuestos, de la búsqueda de los opuestos, de la mecánica de la complicación y de la explicación, aparecen relacionados con la concepción causana del Dios oculto. No obstante, -- aunque algunas concepciones pascalianas se asemejan a las cusanas, como la docta Ignorancia, o el deseo de armonizar los contrarios, el contexto y dinámica del pensamiento de estos dos -- pensadores hace que no se puedan identificar sus concepciones.

No obstante, como Nicolás de Cusa, Pascal renuncia al -- Dios de los filósofos y los científicos, para emprender otro camino muy distinto: el de la apología del cristiano. Frente a -- la religiosidad mundana de principios de siglo, reivindica una-religiosidad estricta que fundada en el cristianismo antiguo, -- la figura de Dios como oculto al hombre, es una convicción presente desde el momento mismo del inicio de su crisis religiosa. Así en el opúsculo Sobre la conversión del pecador (finales de-1653) dice:

"... la solidez y firmeza de las cosas invisibles la arrastran (al alma) más que la efemeridad de las visibles". (7).

Estas cosas invisibles son las que escapan del ámbito de la geometrización, pasando a formar parte de la intuición. -- Dios es una de ellas, porque se oculta al hombre en el mismo momento en que se comete el pecado original. A partir de entonces el hombre queda sumergido en un profundo caos rompiendo toda la relación con la naturaleza y con Dios. Dios ya no se puede ma

nifestar, porque es el hombre quien tiene que encontrarlo, si quiere salvarse. El hombre después del pecado original pasa a ser un ser imperfecto y que, al igual que existe un infinito (en número) e ignora su naturaleza, conoce perfectamente que hay Dios sin saber lo que es.

"Conocemos, pues, la existencia y la naturaleza de lo finito, porque somos finitos y extensos como él. Conocemos la existencia del infinito e ignoramos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros, pero no -- fronteras como nosotros. Pero no conocemos la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no tiene extensión ni límite". (fr. 233).

Hay otras pruebas de Dios basadas en mostrar las maravillas de la naturaleza. Pascal no puede estar de acuerdo con ellas, porque para él existen dos naturalezas: la primera, que es la anterior al pecado original y que Pascal llama la "verdadera naturaleza", y segunda, posterior al pecado original, y que califica como naturaleza corrompida. ¿Qué quiere decir esto? Que después del pecado original el hombre pierde su naturaleza y la naturaleza del mundo que le rodea.

"En la actualidad la verdadera naturaleza se ha perdido". (fr. 426).

De lo que fué la naturaleza real no queda nada en el momento presente, todo lo que existe en la actualidad está enteramente corrompido en la medida que no participa de ninguna naturaleza. De ahí que la actual naturaleza ya no pruebe nada de Dios.

"Es cierto que los que tienen la fe viva dentro del corazón ven enseguida que todo lo que existe no es más que la obra de Dios que ellos adoran, pero aquéllos en los que esta luz está extinguida, no hallan más que oscuridad y tinieblas, y, si a estas personas les intentan ayudar personas sin fe, que buscan el entendimiento en la naturaleza, los resultados serán los mismos (oscuridad y tinieblas). Las cosas de la naturaleza, las cosas que nos rodean, los planetas, la luna, etc., no pueden servirnos de prueba de que Dios existe.

Dios no está en las cosas de la naturaleza y el que crea esto considera nuestra religión con poca base y con desprecio" (fr. 242)

Pascal arremete aquí contra el humanismo cristiano y contra el humanismo libertino, al negarse a buscar la huella de -- Dios en las obras de la naturaleza. Y opone a éstos (Jesuitas), los autores canónicos. El mundo no proclama a Dios. El universo no contesta al hombre cuando pregunta si existe Dios, sino que el mundo pone en evidencia la soledad del hombre. El no sabe -- lo que es el mundo, ni lo que es él mismo, se encuentra en una terrible ignorancia de todas las cosas. El hombre se reconoce como un ser perdido que no sabe cuál es su situación en el universo. De ahí, que Dios no se le muestre, porque, una vez descubierto, acabaría con todas sus dudas. Dios quiere que sea el -- hombre el que llegue a El. Así dice en una carta a los Roannez (Octubre 1656).

"Si Dios se descubriese continuamente a los hombres, no tendría ningún mérito -- creer en El" . (8)

Efectivamente Dios está oculto, pero se le puede llegar - a encontrar. El hombre está cegado pero puede salir de esta ceguera por la gloria (lumen gloriae), gracias a la cual conoce - la naturaleza de Dios, al igual que conoce su existencia por la fe. No habiendo dudas para Pascal de su existencia, sólo le que da una preocupación: el encontrarlo. El opúsculo Sobre la con versión del pecador es una plegaria en la que se pide a Dios - los medios para llegar a El. Más tarde en los Pensamientos nos dirá que sólo se puede llegar a Dios a través de Jesucristo.

"No conocemos a Dios sino por Jesucristo. Sin este mediador queda suprimida toda comuni- cación con Dios... todos los que han pretendi- do conocer a Dios y probarle sin Jesucristo no tenían sino pruebas incapaces. Pero para pro- bar a Jesucristo tenemos las Profecías, que son pruebas sólidas y palpables" (frag. 547).

No se puede llegar a Dios sin Jesucristo, sin las Escritu- ras.

"Así sin la escritura, que no tiene por - objeto más que Jesucristo, no conocemos nada - y no vemos nada más que oscuridad y confusión- en la naturaleza de Dios y en la propia natura leza" (fr. 548).

En Pascal, la concepción del Dios oculto está tambien es trechamente ligada con el sentido y valor demostrativo de las profecías. Son numerosos los fragmentos que muestran esta rela ción. En el fr. 571, al hablar del pueblo judío, considera:

"... Por eso las profecías tienen un sentido oculto, el espiritual, del que este pueblo era enemigo, bajo el carnal del que era amigo. Si el sentido espiritual hubiera estado al descubierto, no serían capaces de amarlo, y, no pudiendo soportarlo, no hubieran sido celosos en la conservación de sus libros y de sus ceremonias, y si hubieran amado estas promesas espirituales hasta el Mesías, su testimonio no hubiera tenido fuerza, que habrían sido amigos..." Las profecías tienen un doble sentido: - el sentido espiritual y al carnal. "Porque hay dos principios que dividen las voluntades de los hombres: la codicia y la caridad. No es que la codicia no pueda existir con la fe en Dios y que la caridad no exista con los bienes de la tierra, pero es - que la codicia usa de Dios y goza del mundo, y la caridad lo -- contrario..." (fr. 571).

La distinción de estos dos sentidos permite a Pascal explicar el hecho de por qué no todos aceptan las profecías y el cristianismo. "Grandeza. La religión es algo tan grande, que - es justo que los que no quieren tomarse el trabajo de buscarla, si es oscura, sean privados de ella. ¿De qué se quejan, pues, si es tal que se la puede encontrar buscándola ?" (fr. 574). La religión cristiana es justa en no mostrarse claramente a los -- que no la buscan sinceramente. El carácter oculto de Dios responde al carácter contradictorio humano. "Si no hubiera oscuridad, el hombre no sentiría su corrupción; si no hubiera luz. - el hombre no esperaría remedio. Así para nosotros, no solamente es justo, sino útil, que Dios esté en parte oculto y en parte descubierto, puesto que es igualmente peligroso para el hombre - conocer a Dios sin conocer la propia miseria, que conocer la -- propia miseria sin conocer a Dios". (fr. 586).

Por ello, se explica que Pascal distinga dos sentidos, en la lectura de las profecías, Los milagros, y las pruebas de la

religión cristiana: el sentido espiritual y el literal. El sentido literal resulta, de un modo inmediato, de las palabras empleadas, tomadas en su acepción común, y que pueden aclararse, en caso de oscuridad, recurriendo al contexto. Pero Pascal, -- además de este sentido literal, señala la presencia en la Bi -- blia del "sentido místico" ó "espiritual".

"Pruebas de los dos testamentos a la vez.

Para probar de una vez a los dos, no hay más que ver si las profecías de una se cum -- plen en el otro.

Para examinar las profecías es preciso -- entenderlas. Porque, si se cree que no tienen más que un sentido, es seguro que el Mesías -- no ha venido; pero, si tienen dos sentidos, es seguro que ha venido en J.C.

Toda la cuestión está, pues, en saber si poseen dos sentidos.

Que la Escritura tiene dos sentidos" (fr. 642).

El reconocimiento de el doble sentido de las Escrituras -- es la base para reconocer su validez. "Cuando la palabra de -- Dios, que es verdadera, es literalmente falsa, es verdadera es -- piritualmente. Sede a dextris meis: esto es literalmente fal -- so, luego es espiritualmente verdadero" (fr. 687)

La luz de las profecías sólo brilla para los que tienen -- el corazón puro. Dios, en las profecías, dejó la suficiente oscuridad y la suficiente luz para que se pueda iluminar y se pueda cegar. Esto mismo fué predicho: " ¿ qué dicen los profetas-

de J.C. ?. ¿que será evidentemente Dios ?. No, sino que será-desconocido, que no se pensará que sea El, que será un escollo, con el cual muchos tropezarán, etc.

Que ya no se nos reproche, pues, la falta de claridad, -- puesto que hacemos profesión de ella. Pero, se dice, hay oscuridades, y sin eso no se chocaría con J.C. y éste es uno de los designios formales de los profetas: excaeca" (fr. 751). Realmente, para Pascal no se entiende nada de las obras de Dios, si no se toma como principio que ha querido cegar a unos e iluminar a otros. (fr. 566). Esta ceguera aparece referida a la justicia de Dios, la gracia que ilumina se explica por su misericordia. En el primer estado humano, el estado de inocencia, -- Dios quiso salvar a todos los hombres . Esa era su justicia. Pero la voluntad de Adán no coincidió con los deseos de Dios: -- la justicia, entonces, condena a todos los pecadores. Es así, -- cuando interviene la misericordia divina para salvar a parte de los condenados.

Según señala H. Gouhier (9), la doctrina de S. Agustín, en este punto, era clara para Port-Royal. Es justo que Dios se haga ver a aquellos que le busquen y que no se descubra a quienes le evitan. No obstante, después de la caída, todos le rechazan, por lo que el hecho de buscarle no puede ser más que por efecto de la Gracia. No se busca lo que se ve claramente, como no se busca lo que está completamente oculto. El Dios oculto se sitúa en el justo medio entre estos dos extremos.

"Es, pues, verdad que todo instruye al hombre acerca de su condición, pero es preciso entenderlo bien; porque no es verdad -- que todo descubra a Dios y no es verdad que todo oculte a Dios. Pero es verdad, al mis

mo tiempo que se oculta a los que le tientan y que se descubre a los que le buscan, porque - los hombres son a la vez indignos de Dios y capaces de Dios: indignos por su corrupción, capaces por su primera naturaleza". (fr. 557)

Nos dice Pascal: "porque no es verdad que todo descubra a Dios y no es verdad que todo oculte a Dios". Todo tiene este - carácter: no hay ni una presencia manifiesta de Dios ni una exclusión total, sino sólo la presencia de un Dios que se oculta. De este modo "La Naturaleza tiene perfecciones para mostrar que es imagen de Dios, y defectos para mostrar que no es más que su imagen" (fr. 580). Sólo ven en "el cielo y los pájaros" (fr. - 227) una prueba de Dios. aquellos a los que El da su luz. La - voluntad, por parte de Dios, de ocultarse y revelarse es cons - tante en todas sus obras. En este sentido, nos encontramos con una situación paradójica, que se establece entre la voluntad de Dios y la voluntad humana: La voluntad del hombre es la que -- elige entre la luz y las tinieblas, pero, por otra parte, Dios - es quien decide a quien ilumina y a quien ciega. El misterio - de la predestinación. se encuentra vinculado, en Pascal, con su concepción del Dios que se oculta. Es el tema que se desarro - lla en los Ecrits sur la Grâce. Dios no niega su gracia a aque - llos que se la piden, pero nadie se la pide, si Dios no le ha con - cedido el don de la oración. El autor de los Pensamientos in - tenta encontrar. de nuevo el "justo medio" donde situar la ver - dad. La gracia y la luz dependen a la vez de la actitud del hom - bre y de la voluntad de Dios. El Ser Supremo quiere actuar so - bre la voluntad del hombre. más que sobre su espíritu. "Dios - quiere disponer más a la voluntad que al espíritu, la claridad - perfecta serviría al espíritu y perjudicaría a la voluntad. Aba - tir la soberbia" (fr. 581). Dios quiere iluminar al hombre, pe - ro quiere evitar el orgullo y soberbia que, desde el pecado de - Adán, acompaña habitualmente a los logros del espíritu. La os -

curidad es conveniente incluso para los elegidos, pues sirve -- para humillarlos.

"... Cegar. Iluminar. San Agustín. Montaigne. Sebonde. Hay bastante claridad para iluminar a los elegidos y bastante oscuridad para humillarlos. -- Hay suficiente oscuridad para cegar a los réprobos- y suficiente claridad para condenarlos y hacerlos - inexcusables ..." (fr. 578)

De este modo, Dios hace sentir al hombre que su luz es un don que otorga, y que el hombre sería incapaz de adquirirla por sus propios medios.

"El hombre no es digno de Dios, pero no es incapaz de llegar a ser digno de El.

Es indigno de Dios unirse al hombre miserable, pero no es indigno de Dios sacarle- de su miseria..." (fr. 510).

Le Guern (10) considera que esta dialéctica de lo claro y lo oscuro no se aplica sólo a la Biblia, sino también a todas - las obras de Dios. De este modo, esta doble voluntad de ocul - tarse y revelarse, que es constante en todas sus obras, explica - las contradicciones que encontramos en todas las cosas. Si la naturaleza humana estaba constituida por aspectos opuestos - la Religión también. Lo esencial del cristianismo es la conciliación que realiza de aspectos aparentemente contradictorios - e inconciliables.

"Fuente de contrariedades. Un Dios humi-

llado hasta morir en la cruz. Dos naturalezas en Jesucristo. Dos advenimientos. Dos estados de la naturaleza del hombre. Un Mesías triunfando de la muerte por su muerte." (fr. 765).

Este mismo aspecto aparentemente contradictorio puede --- constatarse en la vida de Cristo.

"Jesucristo vino a cegar a los que veían claro y a otorgar la vista a los ciegos, a curar a los enfermos, y a dejar morir a los sanos, a llamar a la penitencia y a justificar a los pecadores, y a dejar a los justos en -- sus pecados, a llenar a los indigentes y a dejar vacíos a los ricos". (fr. 771)

De acuerdo con Le Guern (11), el fundamento de la dialéctica pascaliana consiste en una lógica de "contrariedades" lógica que impone un modo de pensar diferente al habitual. Esta lógica se establece en función de las correspondencias realizadas en tre los misterios de la Encarnación y de la Redención, por un -- lado, y el misterio del pecado original, por otro.

"Toda la fe consiste en Jesucristo y en -- Adán y toda la moral en la concupiscencia y en la gracia" (fr. 523).

Esta presencia de luz y de oscuridad es lo que hace objetar a los ateos: "Pero nosotros no tenemos ninguna luz" (fr. -- 228). No obstante, la oscuridad en la que se encuentran los --

ateos puede considerarse una prueba más de la verdad del cristianismo. La religión cristiana anuncia un Dios oculto. profesa esa falta de claridad que se le reprocha. Por otra parte, los ateos deberían entonces, por contrapartida, decir cosas absolutamente claras y no está totalmente claro que Dios no exista. "El ateísmo denota un espíritu fuerte, pero solamente hasta cierto punto". (fr. 255).

"...no podemos convencer a los infieles. Y ellos no pueden convencernos; pero, por eso mismo, nosotros los convencemos, puesto que decimos que no hay convicción en toda su conducta, ni por una ni por otra parte". (fr. 795).

Aveuglement de l'Écriture, esto es lo que existe, tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento: Jesucristo no dice que El es de Nazaret para dejar a algunos en la ceguera, y así no todos comprendieron su mensaje. Del mismo modo, con este propósito de cegar, "Jesucristo curó al ciego de nacimiento e hizo cantidad de milagros en el día del sábado, por lo que cegaba a los fariseos, que decían que era necesario juzgar los milagros por la doctrina" (fr. 843). La ley, tomada literalmente, prohibía cualquier tipo de trabajo los sábados. No obstante, se trataba precisamente de cegar a unos e iluminar a otros. "La genealogía de Jesucristo en el Antiguo Testamento está repartida entre tantas otras inútiles, que no puede ser discernida. Si -

Moisés no hubiera registrado más que los antepasados de Jesu-
cristo, esto habría sido demasiado visible, si no hubiera seña-
lado la de Jesucristo, no habría sido lo bastante visible" (fr.
578). No obstante, se señala: "después de todo, quien lo mire-
bien puede ver la de Jesucristo, discernida por Tomar, Ruth, --
etc." (fr. 578). Encontramos el mismo equívoco en la Historia-
de la Iglesia. Hay marcas y señales para reconocer a Dios en -
la Iglesia, del mismo modo, que existe la oscuridad suficiente
para que otros no puedan reconocerlo.

"Claridad. Oscuridad.

Habría demasiada oscuridad si la verdad no
tuviera señales visibles. Es algo admirable el-
estar conservada siempre en una Iglesia y una -
comunidad visible. Habría demasiada claridad -
si no hubiera en esta Iglesia más que un senti-
miento. Lo que siempre ha existido es la ver-
dad, pues la verdad ha existido siempre, y nada
falso ha estado siempre". (857).

Pascal indica cómo. el hecho de que se haya conservado el
cristianismo en una Iglesia y una comunidad visible, es una se-
ñal de su verdad. A pesar de ello, la oscuridad se encuentra -
también en la Iglesia, bajo la forma de herejías, que confunden
a quienes no saben distinguir la verdad. "Canónicos. Los here-
jes, en el comienzo de la Iglesia, sirven para probar los canóni-
cos". (fr. 313). Habría demasiada claridad si sólo hubiera en-
esta Iglesia un solo sentimiento, Cismas y herejías son, a la-
vez, condiciones y consecuencias de la ambigüedad esencial de -
la idea ortodoxa.

"Si Jesucristo no hubiere venido más que pa-

ra santificar, toda la Escritura y todas las cosas tenderían a ello y sería muy fácil convencer a los infieles, si Jesucristo no hu-
biese venido más que para cegar, toda su conducta sería confusa, y no tendríamos medio -
alguno de convencer a los infieles; pero co-
mo ha venido In sanctificationem et in scan-
dalum, como dice Isaías, no podemos conven-
cer a los infieles. Y ellos no pueden convencernos; pero, por eso mismo, nosotros los --
convencemos, puesto que decimos que no hay -
convicción en toda su conducta, ni por una -
parte ni por otra". (fr. 795)

Para Le Guern éste es un texto terrible. El pesimis-
mo que manifiesta corresponde al jansenismo más extremo, próxi-
mo al cristianismo. "Esta representación estática del cristia-
nismo aceptado por los elegidos sin que sea posible convencer -
los de su falsedad, pero rechazado por los infieles a los que -
sería imposible convencer, se opone al dinamismo del Evangelio-
y a la concepción ortodoxa de la vocación misionera de la Igle-
sia. Por otra parte, éste no es sin duda el fondo del pensa --
miento de Pascal. Si fuera verdaderamente imposible convencer-
a los que no creen, ¿por qué escribe una Apología ? (12). Pien-
sa Le Guern que éste texto podría comprenderse, dando a la pala-
bra "convencer" un sentido muy particular: el significado es --
tricto de: "acción racional sobre el intelecto". Habría que en-
tender entonces la expresión pascaliana "no podemos convencer a
los infieles", en este sentido; ello no impediría que pudiéramos
persuadir a los incrédulos. Efectivamente, se trata de mos
trar cómo los incrédulos no pueden convencernos de su verdad, -
por eso mismo nosotros podemos convencerlos, pues Jesucristo vi
no para santificar y para cegar. Se trata de que reconozcan su
ceguera, hecho previsto en los Evangelios. H. Gouhier piensa --

el sentido de este fragmento debe entenderse del siguiente modo: "nuestro argumento para convencer está en la explicación -- que damos a su conducta, en la ambigüedad querida que impide -- que su conducta sea, bien inmediatamente convincente, bien inmediatamente no convincente" (13). El Dios oculto se convierte -- así en uno de los principales argumentos apologeticos.

"Que Dios ha querido ocultarse; si no hubiera más que una religión, Dios estaría en -- ella plenamente manifiesta.

Si no hubiera mártires más que en nuestra religión, lo mismo.

Por estar Dios así oculto, toda religión que no dé razón de ello no es instructiva. La nuestra hace todo esto. Vere tu es deus absconditus". (fr. 585).

Es importante en este fragmento la convicción de que "toda religión que no de razón dé ello no es instructiva". Dar razón supone mostrar la racionalidad de la Religión cristiana. La verdad de la Religión, se muestra no sólo a través de las -- profecías y milagros. sino, sobre todo, por medio del Reconocimiento de un Dios que se oculta a los hombres. Una religión -- que no afirme esto no puede ser auténtica, pues es un hecho que hay hombres que viven sin sentir la necesidad de Dios. La explicación de ello sólo puede ser que Dios se oculte para algunos, para los que viven en la concupiscencia. La Religión cristiana es la única que presenta a su Dios oculto, por ello, la Religión cristiana es la única que puede ser verdadera

Las demás contradicen los hechos. El cristianismo muestra -- que Dios quiso ocultarse, incluso en las profecías. Estas-

tienen dos sentidos: el espiritual y el literal. La vida de -- Cristo muestra señales sólo para los que le saben reconocer: -- "este Testamento fué hecho para cegar a unos e iluminar a otros" (fr. 675). De este modo, Pascal puede responder a la objeción fundamental que los incrédulos y libertinos formulan contra las oscuridades de la religión. Le Guern (14) indica cómo, después, de ello, Pascal puede utilizar algunas respuestas a otro tipo de objeciones clásicas. Por ejemplo, a aquellos que, para no ver en los milagros una prueba de la religión cristiana, encuentran milagros fuera de ella, les responde: "Incrédulos los mas-incrédulos: creen en los milagros de Vespasiano por no creer en los de Moisés". (fr. 816). A los que, admitiendo la creación -- del Universo por un Dios, rechazan la posibilidad de la resurrección o el alumbramiento de la Virgen, les pregunta: "¿qué tienen ellos que decir contra la resurrección y contra el alumbramiento de la Virgen? ¿qué es más difícil, producir un hombre o un animal, o reproducirlo?. Si no hubiesen visto jamás una especie de animales, ¿podrían adivinar si se producen sin la compañía de unos y otros?". (fr. 223).

La voluntad divina de ocultarse, según H. Gouhier, "da su significación a la historia y al mundo que es el teatro de esta historia: tal es la generalización, cuya luminosa lógica parece haber descubierto Pascal en la época en la que la curación de -- Margarita provoca una discusión sobre un caso particular: la -- significación de los milagros y sus relaciones con la doctrina. La carta, que siguió a la Sentencia del Vicario General, hace -- aparecer la universalidad del tema:

Dios se oculta en la naturaleza donde algunos paganos han sabido descubrirlo.

Dios se oculta en la Escritura donde los judíos han podido descubrirlo, pero no los paganos.

Dios se oculta en la Encarnación: aquí ni los paganos ni los judíos le han reconocido en la humanidad de Cristo, que es el hecho de los cristianos.

Dios se oculta en la Eucaristía: los cristianos heréticos no le reconocen bajo la especie del pan; es lo propio de los católicos". - (15).

La universalidad del hecho de que Dios se oculta, es algo que Pascal extrae de las propias Escrituras. La voluntad de -- ocultarse y desvelarse es algo ligado al hecho de vivir Dios en la historia del hombre. Hasta ahí llega la concepción teórica del Dios que se oculta, la racionalidad de dicha concepción. Pero además éste tema tiene para el Filósofo francés un carácter personal; siguiendo a H. Gouhier, "es el Dios, que la noche del 23 de noviembre de 1654 no quiso permanecer oculto". El tema se refiere así a lo que hay de más personal de la experiencia religiosa de Pascal. El Dios que quiso ocultarse es el -- Dios de su alegría y temor, el Dios de su oración "Recemos a -- Dios para que nos permita reconocerlo y servirlo en todo", escribe a los Roannez como conclusión de su meditación. No nos extrañe, entonces, si el Deus absconditus del profeta está en -- el centro del pensamiento, como en el corazón de su vida, unificando la visión del mundo donde la vida encuentra su sentido y el pensamiento, su orden" (16).

Si el Deus absconditus está "en el corazón de su vida", -- podemos comprender el carácter personal y experiencial que Pascal le dió a ésta concepción. Porque la clave para reconocer -- al Dios que está oculto va a estar en el "corazón".

"Por ello rechazo todas las demás religio-

nes. En ello encuentro respuesta a todas las objeciones.

Es justo que un Dios tan puro no se descubra más que a aquellos cuyo corazón está purificado.

Por ello, esta religión me es amable y yo la hallo ya suficientemente autorizada por una moral tan divina..." (fr. 737)

La concepción teórica del Dios oculto muestra el caracter venerable, respetable de la Religión cristiana. Con ella se -- muestra como esta religión es la única que reconoce y explica el hecho de que no todos los hombres crean en Dios: antes de la caída de Adán, Dios se revelaba a todos, después permanece oculto. -- Da razón del significado, literal y espiritual, de las Profecías. Comprende el por qué de los cismas y hjerjías en la Iglesia. En definitiva, muestra la "racionalidad" de la concepción cristiana. Por el Deus absconditus se muestra además algo más: el que la religión cristiana sea "amable". El que la religión cristiana no sólo puede dirigirse a la razón, en cuanto que en ella se encuentra respuesta a todas las objeciones, sino que sobre todo se refiere al corazón del hombre, al fondo último de la persona humana.

"El Dios de los cristianos no consiste en un Dios autor simplemente de las verdades geométricas y del orden de los elementos; ésta es la parte de los paganos y de los epicúreos.

No obstante solamente en un Dios que ejerce su Providencia sobre la vida y sobre los -- bienes de los hombres, para dar una feliz sucesión de años a los que le adoran; ésta es la -- parte de los judíos. Pero el Dios de Abraham,

el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y consolación; es un Dios que llena el alma y el corazón de los que El posee; es un Dios que les hace sentir interiormente la propia miseria, y su misericordia infinita; que se une al fondo de su alma; que la llena de humildad, de gozo, de confianza, de amor; que les hace incapaces de otro fin que no sea el mismo".- (fr. 449).

El Dios cuya necesidad pretende Pascal mostrar en la Apología, no es el Dios de los filósofos, el Dios de las pruebas metafísicas, sino un Dios que, aún pudiendo probar su racionalidad, es un "Dios de amor y consolación" que "lleva el alma y el corazón de los que El posee".

"Lo que de El aparece no señala ni una exclusión total, ni una presencia manifiesta de divinidad, sino la presencia de un -- Dios que se esconde. Todo lleva este carácter.

El único que conoce la naturaleza, ¿la conocerá tan sólo para ser miserable ?; el único que la conoce ¿ será el único desgraciado ?.

No hace falta que no vea absolutamente nada; no hace falta tampoco que vea lo bastante como para creer que lo posee, sino -- que vea lo bastante como para saber que lo ha perdido; porque, para saber que se ha -- perdido, hace falta ver y no ver; y este es precisamente en el estado en que se halla -

la naturaleza.

Cualquiera que sea el partido que tome, no le dejaré en reposo..." (fr. 449).

El final de este fragmento nos señala el propósito pascaliano: no dejar en reposo al incrédulo, al libertino o al indiferente. Rebatir cualquier postura que se le presente para que el hombre vea el estado en el que se halla en la naturaleza, para que sepa lo que ha perdido, "viendo y no viendo", a Dios, al mismo tiempo. Todo lleva este carácter: "La presencia de un -- Dios que se esconde" (fr. 449). La verdadera religión, al enseñar la grandeza humana, ha de conducir a la estima y al desprecio de sí, al amor y el odio. A odiar lo que nos aparta de -- Dios, a amar lo que queda de nuestra primera naturaleza. "Si no hubiera oscuridad, el hombre no sentiría su corrupción; si no hubiera luz, el hombre no esperaría remedio. Así, para nosotros, no solamente es justo, sino útil que Dios esté en parte oculto y en parte descubierto, puesto que es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer la propia miseria, y conocer la propia miseria sin conocer a Dios" (fr. 586).

El reconocimiento de nuestra propia miseria y de -- nuestro estado contradictorio, es inseparable del conocimiento de Dios. De ahí el interés en la primera parte de la Apología, por hacer reconocer al hombre su estado paradójico, su miseria y su grandeza. Sólo la Religión cristiana da razón de la condición humana. Dios mismo es una certeza incierta, un Dios que se oculta, una verdad entre dos extremos: desvelado por completo, oculto totalmente. Sólo será percibido por aquellos que le buscan de todo corazón.

"Que aprendan, al menos, cuál es la reli-

gión que combaten, antes de combatirla. Si ésta religión presumiera de tener una visión clara de Dios, y de poseerlo al descubierto y sin velo, sería combatirla el decir que no se ve nada en el mundo que lo demuestren con esa evidencia.

Pero, puesto que ella dice, por el contrario, que los hombres están en tinieblas y en el alejamiento de Dios, que El está -- oculto a su conocimiento, que es precisamente el nombre que El se da en las Escrituras. Deus absconditus; y en fin, si ella trabaja por igual en establecer estas dos cosas: que Dios ha dejado señales sensibles en la Iglesia para hacerse reconocer por aquellos que le buscan sinceramente; y que El, sin embargo, las ha encubierto de tal modo que, no -- sea percibido más que por aquellos que le -- buscan de todo corazón, ¿qué ventaja pueden conseguir, cuando desde la negligencia, en la que hacen profesión de estar en la búsqueda de la verdad, gritan que nada se la muestra, pues esta oscuridad en la que están, y que echan en cara a la Iglesia, no hace sino establecer una de las cosas que ella sostiene, dejando a un lado la otra, e instituye su doctrina, lejos de arruinarla ?." (fr. -- 194).

Las pruebas racionales y metafísicas de la existencia de Dios pretenden tener una evidencia que hace que los incrédulos la rebatan. Por ello, Pascal no la utilizó. La Apología ha -- de mostrar, por el contrario, que la religión cristiana es la -- única que reconoce que Dios está oculto. Haría falta, para rebatirla, que los incrédulos "gritasen que han hecho todos sus es --

esfuerzos para buscarla en todas partes, e incluso en aquello -- que la Iglesia propone para instruirse en ella, pero sin ninguna satisfacción. Si hablasen de este modo, combatirían a la -- verdad una de sus pretensiones. Pero yo espero mostrar aquí -- que no existe nadie razonable que pueda hablar de esta manera; -- y me atrevo incluso a decir que nunca nadie lo ha hecho. Bas -- tante se sabe de qué manera obran los que tienen ese espíritu. -- Creen haber hecho grandes esfuerzos para instruirse. Cuando -- han empleado algunas horas en la lectura de algún libro de la -- Escritura, y han preguntado a algún clérigo sobre las verdades -- de la fe. Después de esto, se vanaglorian de haber buscado sin éxito en los libros y entre los hombres. Pero, en verdad, yo -- les diría lo que he dicho frecuentemente, que esa negligencia -- no se puede tolerar. No se trata aquí del ligero interés de al -- guna persona extraña, para proceder de este modo; se trata de -- nosotros mismos, y de nuestro todo..." (fr. 194).

Sólo podrían tener valor las objeciones de aquél que, bus -- cando a Dios con todo su corazón, no encontrara ninguna señal -- suya, no percibiera siquiera que Dios está oculto. Por el con -- trario, las objeciones del indiferente, que no se preocupa por -- buscar a Dios y pretende que todo se demuestre con evidencia pa -- ra creer, suponen una oposición "poco peligrosa, que sirve, por -- el contrario, para establecer una de sus verdades" (fr. 194). -- ¿A qué verdades se refiere aquí Pascal ?. A la corrupción de -- la naturaleza humana que junto con la redención de Jesucristo -- -- constituye los fundamentos de la religión cristiana. El autor -- de los Pensamientos considera que la oposición de los hombres -- que "permanecen indiferentes a la pérdida de su ser y al peli -- gro de una eternidad de miserias" (fr. 194) muestra la corrup -- ción de la naturaleza. Estos hombres "son completamente otros -- con respecto a todas las demás cosas; temen hasta la más nimias, -- las prevén, las sienten; y este mismo hombre que pasa tantos -- días y noches lleno de rabia y de desesperación por la pérdida --

de un cargo o por cualquier ofensa imaginaria a su honor, es el mismo que va a perder todo con la muerte, sin inquietud y sin emoción" (fr. 194). Para Pascal, "es algo monstruoso "ver en un mismo corazón y al mismo tiempo esa sensibilidad hacia las menores cosas y esa extraña insensibilidad hacia las más importantes. Observemos, con ello, que el corazón no es algo que siempre tiene una acepción positiva para nuestro autor, sino que -- también puede albergar "sentimientos desnaturalizados" y "malas disposiciones". (fr. 194). "Si en el fondo de su corazón están enfadados por no tener más luz, que no lo disimulen; esta confesión no será vergonzosa. No hay más vergüenza que el no tenerla. Nada revela más una extrema debilidad de espíritu que el -- no conocer la desgracia de un hombre sin Dios; nada indica mejor una mala disposición del corazón que el no desear la verdad de las promesas eternas; no hay nada más cobarde que el hacerse el valiente contra Dios. Que dejen, pues, estas impiedades para los que son lo bastante mal nacidos como para ser verdaderamente capaces de ellas; que sean, al menos gentes honestas, sino pueden ser cristianos, y que reconozcan, en fin, que no existen más que dos clases de personas que se pueden llamar razonables: o los que sirven a Dios de todo corazón porque le conocen, o los que le buscan de todo corazón porque no le conocen" (fr.- 194).

Es importante señalar cómo en este texto se articulan el corazón y la razón. Pascal considera que, con respecto a Dios, sólo es razonable adoptar una actitud que brote del propio corazón: o servirle de todo corazón o buscarle de todo corazón. -- Por ello, la Apología se orienta a mostrar el carácter racional de una actitud que, paradójicamente, nace del corazón. El Deus-absconditus da sentido a la apología pascaliana, puesto que, según la religión cristiana, los incrédulos e indiferentes deben ser respetados siempre, ya que mientras estén en esta vida, debemos considerarlos como merecedores de la gracia que puede -- iluminarles, y creer que - - - - -

en poco tiempo, pueden estar más llenos de fe de lo que lo estamos nosotros, y que, por el contrario, podemos nosotros caer en la ceguera en la que ellos están, es menester hacer por ellos - lo que quisiéramos que se hiciera por nosotros si estuviéramos - en su lugar, y moverles a tener piedad de sí mismos y a dar al menos algunos pasos para intentar que encuentren la luz" (fr. - 194).

Dios puede iluminar al incrédulo que le busca de corazón, y, por el contrario, quien cree en El, puede caer en la ceguera si Dios se le oculta. ¿Cómo siente a Dios aquél que le ha encontrado?. ¿Cómo se puede buscar a Dios de todo corazón.?

2.- La Fe del espíritu y la fe del corazón.

El término fe. parece referirse en Pascal a la creencia - religiosa, frente al significado más general del termino "creer" o "creencia". Los fragmentos de los Pensamientos que versan sobre el problema de la fe parecen ordenarse en torno al siguiente texto:

"aquéllos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento de corazón, son muy felices y están legítimamente convencidos; pero a quienes no la poseen así no podemos dársela más que por sentimiento de corazón, sin lo cual la fe no es más que humana e inútil para la salvación". (fr. 282)

De acuerdo con este texto, parecen distinguirse dos clases fundamentales de fe: la fe humana, basada en pruebas y razones, que resulta inútil para la salvación; y la fe que procede de Dios y que es sentida por el corazón, que es la fe a la que debemos aspirar. Esta segunda clase de fe, es la verdadera y auténtica, y es aquélla a la que Pascal reserva el nombre de -- "fè" en otros pasajes.

"La fe es diferente de la prueba. La una es humana y la otra es un don de Dios. Justus ex fide vivit. Es ésta la fè que Dios mismo pone en el corazón, cuyo instrumento es a menudo la prueba, fides ex auditu. Pero esta fè está en el corazón y hace decir no scio sino credo. (fr. 248).

Según este texto, la prueba ya no es una clase de fè, sino un instrumento para alcanzar la auténtica fe. En el fr. 278 aparecen aún mas claramente delimitadas la fe del corazón y la de la razón.

"Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. He ahí lo que es la fè. Dios sensible al corazón, no a la razón". (fr. 278)

La diferencia que existe con respecto a la fè, entre el corazón y la razón; sería semejante a la distinción que hay entre convencer, cosa que puede lograrse por medio de pruebas, y convertir, que implica un cambio radical en nuestro ser. La fe "humana" o "racional" es la que pretende despertar el apolo-gista, en su presentación de pruebas y argumentos. La fe verdadera sólo puede proceder de Dios, y es la que en otros fragmentos-

se conoce con el nombre de "inspiración".

"... La religión cristiana, que es la úni-
ca que tiene razón, no admite como verdaderos
hijos suyos a los que creen sin inspiración.-
No es que excluya la razón y la costumbre. al
contrario; pero hay que abrir el espíritu a -
las pruebas, confirmarse por la costumbre, pe-
ro ofrecerse por medio de las humillaciones -
a las inspiraciones, las únicas que pueden ha-
cer el verdadero y saludable efecto, ne evacue
tur crux Christi". (fr. 245).

Esta fe del corazón, esta inspiración, requiere la inter-
vención de la gracia de Dios.

"La conducta de Dios, que dispone de todas
las cosas con dulzura, consiste en transmitir -
la religión al espíritu por medio de razones y -
al corazón por medio de la gracia, pero querer-
la imponer en el espíritu y en el corazón por -
la fuerza y con amenazas, no es imponer la reli-
gión, sino el terror. Terrorem potius quam re-
ligionem". (fr. 185).

Las pruebas y razones de la religión cristiana han de pre-
parar la llegada de la fe divina y de la gracia. Porque sólo-
la inspiración es válida para la salvación. "No se creará ja-
más, con una creencia útil y de fe, si Dios inclina el corazón-
y se creará desde el momento en que lo incline " (fr. 284).

Si bien la creencia que procede de la razón es obra del hombre, puede preparar la auténtica creencia del corazón, obra de Dios, no podrá, no obstante, producirla, engendrarla.

"La fè es un don de Dios. No creáis que decimos que es un don del raciocinio. Las de más religiones no dicen esto de su fè. No -- ofrecen más que el razonamiento para llegar - a ella, el cual, sin embargo, no lleva a la fe. (fr. 279).

Para el cristianismo, al contrario de lo que ocurre en - otras religiones, la fè no es producto del razonamiento, ni - la razón "conduce a la fè".

"Habría abandonado inmediatamente los placeres, dicen, si tuviera fè. y yo os digo: tendrias al punto la fé si hubiérais abandonado - los placeres. Ahora bien, sois vosotros los - que debéis comenzar. Si yo pudiera, os daría la fè. No puedo hacerlo, ni comprobar, por -- tanto, la verdad de lo que decís, pero bien podéis vosotros abandonar los placeres y comprobar si lo que yo digo es verdad". (fr. 615).

En este texto Pascal nos dice claramente que él no puede dar la fè y establece como requisito indispensable para prepararse a recibirla, el abandonar los placeres. Hay una obsesión - continua, por parte del autor de los Pensamientos por que el -- hombre renuncie a lo mundano, en que reconozca su "yo" odioso - como requisito indispensable para acercarse a Dios. Ha habido quien ha visto, en esta continua obsesión de Pascal, un rasgo -

propio de un enfermo. A comienzos de siglo fueron frecuentes las interpretaciones psicológicas de nuestro pensador, tales como las de Jerphagnon (17), o J. D'Orliac (18). Sin entrar en este tema, hay que destacar la insistencia de nuestro filósofo en el reconocimiento de la miseria humana.

"El conocimiento de Dios sin el de la miseria propia produce el orgullo.

El conocimiento de su miseria sin el de Dios produce la desesperación.

El conocimiento de Jesucristo constituye el punto medio, porque en él encontramos a Dios y a nuestra miseria". (fr. 527)

La fe en Jesucristo sería el punto medio que equilibraría el conocimiento de nuestra miseria y la necesidad de Dios. La creencia por razonamiento no sólo no es una condición suficiente para lograr la fe verdadera, sino que tampoco es una condición necesaria.

"Conocimiento de Dios.

Aquellos cristianos a los que vemos sin conocimiento de las profecías y de las pruebas no dejan de juzgar tan bien como los que tienen este conocimiento. Juzgar por el corazón como -- los otros por el espíritu. Es Dios mismo quien les inclina a creer, y están así enteramente -- convencidos.

Se dirá que este modo de juzgar no es cierto y que, siguiéndolo, es como los herejes y los infieles se extravían. Se responderá que los --

herejes y los infieles dirán lo mismo; pero yo contesto a esto que tenemos pruebas de que -- Dios inclina, verdaderamente, a los que ama a creer en la religión cristiana y que los infieles no tienen prueba alguna de lo que dicen; y así, siendo nuestras proposiciones semejantes -- en los términos, difieren que la una es sin -- prueba y la otra muy sólidamente probada.

Eorum qui amant. Dios inclina el corazón de los que ama. Deus inclina corda eorum. A -- aquél que le ama, aquél que El ama.

Confieso que uno de estos cristianos que creen sin pruebas no tendrá quizá con qué convencer a un infiel, que dirá otro tanto de sí, pero los que conocen las pruebas de la religión probarán sin dificultad que ese fiel está verdaderamente inspirado por Dios, aunque él mismo no pueda probarlo". (fr. 287-838).

La fe que Dios otorga a los que creen de todo corazón -- les hace estar totalmente convencidos. de su creencia, aunque ellos sean incapaces de convencer. a un infiel. El papel del Apologista. será, a través de las pruebas de la religión, probar, lo que no sabe. probar aquél que está "inspirado por Dios" En este sentido, las pruebas, aunque no sirven para lograr la salvación, añaden a la fe una certeza de otro orden, al prevenir la acción destructiva que podrían ejercitar ciertas críticas. Incluso, podría decirse que otorgarían un valor objetivo a lo que no era más que certeza subjetiva. Al referirse a -- las profecías y los milagros Pascal dice: "Ello hace que se -- condene a los que no pertenecen a ella, pero no que crean que pertenecen" (fr. 588). Las pruebas conducirían al incrédulo -- a quererla creer, a desear la fe.

El problema que el incrédulo podría plantear, sería el siguiente ¿Como obtener la fe, la gracia ?. ¿qué hacer para conseguirlas ? ¿Cómo salvar la distancia que hay entre "querer creer" y creer auténticamente ?. ¿Cómo pasar de la fe humana y racional a la divina ?. En el fr. 247 Pascal contesta a estas interrogantes:

"Orden.

Una carta de exhortación a un amigo para inducirle a buscar. Y él responderá: ¿De qué me sirve buscar ?. Nada aparece. Y contestar le: No desesperes. Y responderá que sería fe liz si encontrara alguna luz. Pero que según esta religión, incluso cuando así lo creyera, no le serviría de nada. Y que, por ello, no desea buscar. Y contestar a esto: la Máquina" (fr. 247)

La contestación es: la Máquina. Esta referencia al automatismo del cuerpo, parece indicar la influencia cartesiana en Pascal. Aunque, no se indica en este fragmento, ni en otros en los que aparecen referencias a la "Máquina" (fr. 248-246), qué es lo que entiende exactamente. por ello, no cabe la menor duda de que supone un modo de relacionar la fe humana de la razón, con la fe del corazón . La costumbre, lo que de "máquina" hay en nosotros, permite "ofrecerse por medio de las humillaciones a las inspiraciones" (fr. 245). "Acostumbrarse a las virtudes interiores por medio de nuestros hábitos exteriores" (fr. 781)

En el capítulo referente a los modos de creencia, ya hablamos, en términos generales, del significado de esta concep-

ción pascaliana. Señalaremos tan sólo, aquí, que la costumbre además de transformar la creencia racional en creencia habitual, es capaz de actuar de un tercer modo: puede obtener la transformación necesaria del corazón, al humillarnos ante Dios. "Las penitencias exteriores disponen a la interior, como las humillaciones a la humildad" (Fr. 698). Para obtener algo de Dios es necesario que lo exterior se una a lo interior, es decir, ponerse de rodillas, rezar con los labios, etc., a fin de que el hombre orgulloso que no ha querido someterse a Dios esté ahora sometido a la criatura. Esperar ayuda de este exterior es ser supersticioso, no querer unirlo a lo interior es ser soberbio". (fr. 250). Por unas razones semejantes en el argumento de la apuesta, el fr. 233, se nos dice "abettissez -- vous". El proceso por el cual el incrédulo puede ser conducido a la fe sería, según R. Lacombe (19), el siguiente:

- 1º.- Preparación psicológica destinada a mostrar que la religión cristiana es razonable y amable, para llegar a desear que sea verdadera.
- 2º.- Estudio de las pruebas propiamente dichas, que se dirigen al espíritu para crear una creencia humana.
- 3º.- Recurrir a la costumbre para impregnar, poco a poco, el alma de ésta creencia y vivir como un auténtico cristiano.
- 4º.- Conseguir la fe verdadera que solo puede ser dada por la gracia de Dios.

De acuerdo con este proceso, razón y corazón, aparecerían perfectamente integrados en la Apología. El problema está en ciertos fragmentos, cuya lectura no puede concertarse con la interpretación anterior. Según el fr. 194, que parece haber

sido destinado como prefacio de la Apología, Pascal considera que hay señales para reconocer al "Dios oculto", pero estos -- signos son sólo visibles para aquellos que le buscan "sinceramente" de todo corazón. R. Lacombe se hace, a este respecto, la siguiente pregunta: "si el corazón debe intervenir para permitir reconocer las señales de Dios, es decir, para ser convencido por las pruebas, ¿podemos hablar, en sentido estricto, de una fe fundada sobre el sólo razonamiento y que podrá existir antes y sin la fe del corazón ?" (20)

La dificultad también estaría, en que, para poder captar las señales divinas, a través del corazón, es preciso lograr -- una transformación profunda: hemos de desligarnos de las criaturas e, incluso, odiarnos a nosotros mismos.

"Si existe un Dios, es menester no amarle sino a El, y no a las criaturas pasajeras. El razonamiento de los impíos, en la Sabiduría, -- está fundado en que Dios no existe. Estableciendo esto, gozemos, pues, de las criaturas. -- Es el peor camino. Pero, si existiere un Dios -- a quien amar, no habría concluido esto, sino -- más bien lo contrario. Y ésta es la conclusión de los sabios: Existe un Dios, no gozemos, pues, de las criaturas.

Por consiguiente, todo lo que nos incita a apegarnos a las criaturas es malo, ya que nos impide servir a Dios, si le conocemos, o buscarle, si le ignoramos. Ahora bien, estamos -- llenos de concupiscencia; por tanto, estamos -- llenos de mal, luego debemos odiarnos a nosotros mismos, y todo lo que no excite a otro -- apego que no sea Dios". (fr. 479)

"La concupiscencia ha llegado a sernos natural y ha constituido nuestra segunda naturaleza. Así hay dos naturalezas en nosotros: la una buena, la otra mala. ¿Dónde está Dios ?, donde no estáis vosotros, y el reino de Dios está en vosotros Rabinos" (fr. 660).

La concupiscencia es la forma que nos caracteriza desde la caída y que constituye, debido a la costumbre, nuestra segunda naturaleza. Hay que odiar de nosotros mismos lo que nos aparta de Dios, hay que amar lo que nos dirige a Dios. Es necesario transformarnos para la salvación. Los que creen sin necesidad de haber leído los testamentos tienen una disposición interior que les hace amar a Dios y odiarse a sí mismos.

"Los que creen sin haber leído los Testamentos es porque tienen una disposición interior enteramente santa, y lo que oyen decir de nuestra religión está conforme con ella. Sienten que un Dios les ha hecho. No quieren amar sino a Dios, no quieren odiar más que a ellos mismos. Sienten que no tienen fuerza por sí mismos, que son capaces de encaminarse hacia Dios y que, si Dios viene a ellos, son incapaces de comunicación alguna con El, y oyen decir en nuestra religión que no hay mas que a Dios y no odian más que a sí mismo, pero que, estando todos corrompidos y siendo incapaces de Dios, Dios se hace hombre para unirse a nosotros. No hace falta más para convencer a unos hombres que tienen esta disposición en el corazón y que tienen este conocimiento de su deber y de su incapacidad". (fr. 286).

¿Qué ocurre entonces con los que no tienen esas disposiciones en su corazón ?. ¿Aquellos que no se les ha concedido la Gracia divina ?. ¿Es o no necesaria una previa iluminación, para ver el sentido de las pruebas ?.

J. Russier (21) considera que el único medio válido para encontrar, no está sólo en buscar a Dios, sino en hacerlo con -- perseverancia, sino en buscarle de todo corazón, que significa lo mismo que hacerlo sinceramente, con un verdadero deseo por encontrar la verdad.

"No era, pues, justo que apareciera de una manera manifiestamente divina y absolutamente -- capaz de convencer a todos los hombres, pero no era justo tampoco que viniera de un modo tan -- oculto que no pudiera ser reconocido por aquellos que le buscaran sinceramente. Ha querido hacerse perfectamente cognoscibles a éstos, y -- así, queriendo mostrarse al descubierto a los -- que le buscan de todo corazón, y oculto a los -- que le huyen de todo corazón, ha moderado su conocimiento, de suerte que ha dado señales visibles de sí a los que le buscan y no a los que -- no le buscan.

Hay la suficiente luz para los que no desean sino ver, y suficiente oscuridad para los que tienen una disposición contraria". (fr. 430)

Es necesario buscar "de todo corazón", porque el corazón humano, señala J. Russier (22), corrompido por el pecado original es un corazón dividido; por el contrario, el corazón debe -- tender "todo él a conocer donde está el verdadero bien, para --

seguirlo" (fr. 229). Sin un deseo tal, cualquier obstáculo impedirá seguir en la búsqueda. pues es verdad, al mismo tiempo, que se oculta a los que le tientan y que se descubre a los que le buscan.

Para desear encontrar la verdad, hay que tener una disposición previa que Pascal considera indispensable; "nada indica mejor una mala disposición del corazón que el no desear la verdad de las promesas eternas" (fr. 194). Por éste motivo J. Russier (23) considera que hay que hacer desear las condiciones intelectuales requeridas para la búsqueda sincera. El que no desea la verdad de las promesas eternas y se contenta con los bienes físicos, muestra cómo, en él, la aspiración al infinito se ha extinguido. Según el escrito Sobre la conversión del Pecador, es necesario hacer oraciones a Dios para obtener de su misericordia. que, del mismo modo que se ha descubierto, nos induzca y nos enseñe los caminos para llegar a él. Pues como aspiramos llegar a Dios, aspiramos llegar sólo por los caminos -- que vengan de El. Parece, según ello, que sólo entonces puede buscar el hombre a Dios de "todo corazón". (24)

3.- El corazón ante la revelación.

Hemos visto ya la presencia efectiva del corazón en la auténtica fe; vamos ahora a precisar el carácter y las funciones del corazón ante la revelación.

La necesidad del corazón no se refiere sólo a orientar al

incrédulo a buscar las señales divinas y a abrir su espíritu a las pruebas. ya que ello sería una función indirecta. Según J.--- Russier (25), la función fundamental es una acción directa que se ejerce en la búsqueda de las pruebas. El corazón debe intervenir, no en el "discurso" del apologista, sino en quien le escucha, pues sólo una luz interior, que procede de su corazón, podrá hacerle capaz de comprender este discurso.

En el fr. 245, Pascal consideraba que, sin la gracia, la cruz de Cristo sería vana; ne evacuetur crux Christi. Esta frase procede de S. Pablo (I Cor., I, 17) y da sentido al fr. 587.

"Esta religión tan grande en milagros, santos, puros, irreprochables, sabios y grandes testigos, mártires; reyes. David. consolidados - - - Isaías, príncipe de la sangre; tan grande en - - ciencia, después de haber desplegado todos sus - milagros y toda su sabiduría, reprueba todo esto y dice que no tiene su sabiduría ni signo, sino la cruz y la locura.

Porque los que por estos signos y esta sabiduría han merecido vuestro crédito y os han probado su carácter; os declaran que nada de todo - esto puede cambiarnos y hacernos capaces de conocer y amar a Dios, sino la virtud de la locura, y de la cruz, sin sabiduría ni signo. y no los signos sin esta virtud.

Así, nuestra religión es loca, si consideramos la causa eficaz, y sabia si consideramos la sabiduría que la prepara" (fr. 587)

Este es uno de los fragmentos que revelan mejor la postu-

ra, incluso, personal de Pascal sobre el cristianismo. Aunque -- se había señalado en otros fragmentos. que sólo la fe que procede de la inspiración. es útil para la salvación, aquí se señala cómo lo propio de la religión cristiana es que ella, después de haber mostrado toda su sabiduría, dice que en la locura, en la cruz está su verdadero significado. La paradoja llega así hasta la religión cristiana y la paradoja. "cede". en la aceptación, -- por nuestra parte, de esta "locura" que concuerda tan bien con -- el carácter contradictorio humano.

En último término, la auténtica fe está en quien. aún sabiendo que el cristianismo encierra sabiduría, acepta ésta religión por su "locura". La sabiduría. es sólo su preparación, la locura es su plena "aceptación". Señalábamos en el comienzo de -- nuestro trabajo, en el capítulo primero, cómo, de acuerdo con L.-Goldmann, (26) éste es el momento en el que el carácter paradójico del pensamiento pascaliano llega a un término, lo contrario -- hubiera conducido al pensamiento dialéctico, en una continua superación de las contradicciones. La paradoja llega a su término en la aceptación plena de la religión cristiana, que, por su carácter paradójico, concuerda con la paradoja del mundo y del hombre.

La religión cristiana es sabia y tiene signos que lo muestran. Por medio de estos signos, aquéllos que quieren transmitir la pueden mostrar el valor de su creencia. Además ello permite -- condenar a aquellos que no creen en ella. No obstante. esta religión dice que por medio de la sabiduría y los signos no seremos capaces de conocer y amar a Dios. Porque sólo la gracia, -- puede hacer que seamos capaces de conocer y de amar a Dios, de -- transformar nuestro corazón, de "convertirnos".

El orden que sigue la Escritura es el "orden de la caridad"

que busca inspirar y convertir el corazón humano. Para designar éste orden de la caridad. Pascal utiliza diversos términos: san tidad, sabiduría. "Así, sólo Dios ~~da~~ la sabiduría, y es por eso- que: qui gloriatur in domino gloriatur" (fr. 460). El hombre - no puede poseer la sabiduría más que por participación en la sa- biduría divina. En el fragmento 434, considera que "el hombre y por medio de la gracia, ha sido hecho semejante a Dios y partici- pe de su dignidad, y que sin la gracia es considerado semejante- a las bestias". Dios es considerado el santo o el sabio por ex- celencia. El hombre en el estado de creación, o en el de la gra- cia, fue elevado por encima de toda la naturaleza, hecho como se- mejante a Dios y partícipe de la divinidad. Después de la caída. en el estado de corrupción y pecado, ha perdido de su situación y- se ha hecho semejante a las bestias. Por ello, actualmente, des- pués de la caída sólo por la gracia. puede participar de su divi- nidad y sabiduría. Restaurar este orden es el objetivo de la - conversión, que no consiste sólo en convencer a la razón.

Para reconocer la sabiduría, divinidad, en los signos que- expone el apologista, según J. Russier (27), "son necesarios otros ojos: aquéllos que procuran al corazón la atracción por el bien- infinito". Sólo la caridad, especie de sentido religioso, engen- drada por la gracia, permite captar en la historia las señales - de Dios." (28). El corazón, la atracción por el bien infinito- que nos proporciona la gracia, debe iluminar las pruebas en cada etapa de la demostración, para que puedan ser comprendidas por - la razón. De este modo la razón se sitúa en el camino correcto- para lograr, a su vez, la conversión del corazón.

El problema reside en que no todos ven la miseria moral de la humanidad, porque precisamente uno de los aspectos de esta mi- sería está en la ceguera que impide verlo. No obstante, tenemos una experiencia "tan larga, tan continua y tan uniforme" (fr. 425)

de nuestra incapacidad de llegar al bien por nuestros esfuerzos, que ello debería convencernos de la necesidad que tenemos de una ayuda que nos venga de fuera. Los fracasos de todos los filósofos y las aberraciones de todas las otras religiones. nos lo - - muestran. Pero por desgracia "el ejemplo nos enseña poco" (fr.- 425), y es necesario que sintamos dentro de nosotros mismos la - necesidad de tal ayuda. En definitiva, por muchos esfuerzos que haga el apologista para justificar el primado de la caridad, - ello es un postulado, que, como tal, cada cual ha de sentir como-valor. De acuerdo con J. Russier, "los valores no son objeto de demostración"(28) Por otra parte, el cristianismo. religión de la caridad, es también para Pascal esencialmente la religión de la humildad. Para comprender la superioridad hay que sentir la propia miseria.

"Es demasiado peligroso hacer ver al hombre hasta qué punto es semejante a las bestias, sin mostrarle su grandeza. Y es igualmente de demasiado peligroso hacerle ver su grandeza sin su miseria. Es todavía más peligroso dejarle ignorar lo uno y lo otro, pero es muy beneficioso representarle ambas cosas.

No hace falta que el hombre crea que es - semejante a las bestias, o a los ángeles, o -- que ignore lo uno y lo otro, sino que sepa lo uno y lo otro." (fr. 418).

Según J. Russier (29), cada uno reacciona de un modo personal a este conocimiento de uno mismo. Es posible que la miseria humana se acepte con resignación, y que no se aspire a la santidad, porque el pecado haya hecho desaparecer la llamada a la santidad que Dios había puesto en nosotros. En este caso, se estaría poco predispuesto para reconocer las señales de Dios y El --

permanecería oculto a nuestra vista. Para aquellos que "no se odian", la religión cristiana que presenta un Dios humillado y crucificado es, asimismo, una "locura" de acuerdo con la expresión de S. Pablo, y no como pretende el apologista la única solución razonable y satisfactoria. Las pruebas históricas de la religión no tendrían valor para aquél que no las ve "con los ojos del corazón". Incluso la persona de Cristo, su vida y doctrina sólo son pruebas para los que saben ver su sabiduría.

"¿Quién ha enseñado a los evangelistas las cualidades de un alma perfectamente heroica. para pintarla tan perfectamente en Jesucristo ?.- ¿Por qué le muestran débil en su agonía ? ¿ No saben pintar una muerte constante ? Sí, porque el mismo S. Lucas pinta la de S. Esteban más fuerte que la de Jesucristo.

Le muestran capaz de temor antes de que la necesidad de morir haya llegado, y después lleno de fuerza.

Pero cuando le muestran tan turbado es -- cuando se turba El mismo, y cuando los hombres le turban aparece fuerte". (fr. 800)

La apreciación de la perfección de la vida de Cristo es, -- por ello, algo subjetivo. La grandeza de Jesucristo es sólo visible para quienes saben apreciar los signos espirituales.

"La grandeza de la sabiduría, que es nula si no es de Dios, es invisible a los carnales y las gentes de espíritu. Son tres órdenes diferentes de género...

... Es ridículo deslizarse de la baje-

za de Jesucristo como si esta bajeza fuera del mismo orden del que es la grandeza que él venía a hacer aparecer.

Considérese esta bajeza en su vida, en su pasión, en su oscuridad, en su muerte, en la - elección de los suyos, en su abandono, en su - secreta resurrección y en lo demás. Se la verá tan grande que no habrá motivo para escandalizarse de una bajeza que no existe..." (fr. - 793).

Como vimos al referirnos al significado del Dios oculto, - en la religión cristiana existen oscuridades. para aquél que no busca a Dios de todo su corazón, y signos visibles para aquél - que sabe ver el sentido espiritual de las pruebas. Podría considerarse que el carácter que tienen las pruebas y signos de Dios - sería comparable a aquellos principios sutiles de los cuales Pascal decía: " apenas se les vé, se les siente mas que les vé": -- y . , hay que hacer un esfuerzo inmenso para hacérselos sentir - aquéllos que no lo sienten por sí mismos". (fr. 1)

"La fe es un don Dios. No creáis que decimos que es un don del raciocinio. Las demás religiones no dicen esto de su fe. No ofrecen más que el razonamiento para llegar a ella, el cual, sin embargo, no lleva a la fe". (fr. 279)

El mismo sentido tiene el fragmento 278:

"Es el corazón quien siente a Dios y no la razón. He aquí lo que es la fe: Dios sensible

al corazón, no a la razón."

Con respecto a estos dos fragmentos hay que interpretar el conocido fragmento 277, uno de los textos por los que siempre se ha conocido el pensamiento de Pascal:

"El corazón tiene razones que la razón no conoce; se ven mil cosas. Yo digo que el corazón ama al ser universal naturalmente y así mismo naturalmente, según se entregue a ello y se endurece contra uno u otro a su -- gusto. Habéis rechazado al uno y conservado al otro. ¿Es que os amáis por razón ?" (fr.277)

¿Cuál es el significado de ese ser universal, que, según -- este fragmento, el corazón ama? A. Caturelli, en su obra En el corazón de Pascal (30), consideraba que cuando se dice "amo al -- ser universal", simultáneamente se dice que uno se ama a sí mismo, en cuanto se ama al ser que se tiene, en cuanto . mi yo participa del ser. De acuerdo con ello, el ineludible y originario amor -- del ser universal es el único e indivisible amor de sí. A. Caturelli recuerda (31) que S. Agustín y S. Buenaventura ya señalaron en este sentido. que no es posible al hombre que se encuentra "siendo", no querer el existir, no querer el mismo estar inscrito en el ser. El corazón es amor del ser y de sí mismo; el -- corazón conoce al ser y ama al ser, en el mismo acto de conocerse, que es amor de sí. Para A. Caturelli el corazón sería el -- punto de partida metafísico, "el ojo del espíritu", el cual se revela al ser en la inmediatez originaria infinitamente anterior del a la formulación nocional del ser o del ejercicio de la razón, raciocinio. Este "ojo del espíritu" pone al descubierto el orden ser y el orden del conocer, que, en un primer acto de presen --

cia, consiste en intuición y amor del ser. El corazón tiene como primer sentido la íntima interioridad donde emerge el ser presente, intuitivo y amado.

No estamos de acuerdo con la interpretación que A. Caturelli realiza de este fragmento. Por una parte, presenta una concepción metafísica del ser ausente en el pensamiento pascaliano. Para Pascal el "ser", siguiendo el opúsculo Sobre el Espíritu -- Geométrico, se reduce a ser una noción indefinible, una "palabra primitiva" como él mismo la designa. Por otro lado, creemos que los fragmentos pascalianos no pueden interpretarse de modo aislado, sino que, como señalamos en el Capítulo I, hay que encontrar el sentido profundo que guía a su obra, y remitir ahí las aparentes contradicciones que a veces encontramos en sus fragmentos. De acuerdo con ello, el "amor al ser universal", que aparece en el fr. 277, no hay que remitirlo a una noción metafísica, sino que con este término Pascal se refiere al amor a Dios. Efectivamente, encontramos un fragmento donde Pascal emplea esta expresión con este sentido.

"... La conversión verdadera consiste en anonadarse ante este ser universal al que se ha irritado tantas veces y que puede perderse legítimamente en cualquier momento; en reconocer que no se puede nada sin El y que sólo se ha merecido de El - sino su desgracia. Consiste en conocer que hay una oposición invencible entre Dios y nosotros y que sin un mediador no puede haber relación con El" (fr. 470).

De acuerdo con el significado de este fragmento, "el ser universal" al que se refiere Pascal, es Dios. Por ello en el --

fragmento 277 afirmaba que el corazón "naturalmente" ama a Dios, y se ama a sí mismo, y según se entregue a este amor de sí, se aparta de Dios, y según se acerca a Dios, se acerca a sí mismo. "El término "natural" se emplea aquí para indicar "aquello que es opuesto a lo adquirido, no a lo sobrenatural". En este sentido se dice que es tan "natural", amarse a sí mismo como amar a Dios. La razón, en ambos casos, no puede encontrar razones que expliquen el amor. Son, por el contrario, "las razones del corazón" quienes dan cuenta de este hecho. En la paradoja, en este fragmento, se establece entre la razón y el corazón. Por otra parte, en el mismo "corazón" se abren dos vías distintas: acercarse a Dios o alejarse de El.

Creemos, de este modo, que el significado del fragmento concuerda mejor refiriéndolo al contexto del pensamiento pascaliano, que analizando el texto aisladamente, o recurriendo a nociones metafísicas ajenas al filósofo francés.

La luz que procede del corazón será necesaria para interpretar el significado de las pruebas, el valor espiritual de las profecías, el sentido de los milagros y la vida de Cristo, e incluso la historia de la Iglesia, con sus cismas y herejías. De acuerdo con J. Russier (32), "hay una unidad profunda, en Pascal, entre la doctrina del corazón y la elección de argumentos racionales: siendo la gran prueba histórica de la religión el advenimiento de la gracia; en el que cree, es la gracia que distingue a la gracia" (33). Por su parte P. Lacombe considera que la interpretación de J. Russier plantea el siguiente problema: ¿cómo, si la fe resulta de la acción conjunta del espíritu y el corazón, Pascal pudo hablar de aquellos que creen sólo por el corazón, sin razonar, sin el conocimiento de las pruebas, y cómo, por contraposición, pudo concebir una fe humana obtenida sólo por medio del razonamiento ?" (34). El problema es que el acuerdo que --

existe entre la disposición interior de ciertos cristianos y las afirmaciones del cristianismo, puede originar, en ellos, el deseo de que el cristianismo sea verdadero; pero esto no prueba -- que el cristianismo sea verdadero. "¿Cómo sostener que la fe humana no tiene en el pensamiento de Pascal más que una existencia excepcional y, posiblemente, puramente teórica, mientras que, de acuerdo con la frase final del fragmento 282, confirmada por otros textos, Pascal quiere conducir al lector a esta fe antes -- de que le sea concedida la fe del corazón " ? . (35) . Parece, en tonces, que el papel del apologista estaría en la siguiente al ternativa:

19.- O bien puede conseguirse, por la sola fuerza del razonamiento, una adhesión al espíritu, una fe humana que prepare la verdadera fe, la gracia.

20.- O, por el contrario, el razonamiento se considera impotente sin la gracia, y los esfuerzos del apologista sólo pueden tener sentido si el corazón ha sido ya transformado por -- Dios.

Tal sería la concepción de J. Russier. El apologista se -- dirige a todos los hombres, porque él no puede distinguir a aquél llos a los que Dios ha decidido otorgar la conversión.

Las funciones del corazón se remiten, entonces , a la siguiente alternativa: o bien los deseos del corazón orientan al espíritu para que vea desde una determinada perspectiva, según lo cual es el espíritu quien propiamente vé, quién cree y conoce. O bien, por el contrario, en la comprensión de las pruebas, el corazón es también el órgano del conocimiento, lo que permite captar el significado espiritual de las pruebas. En este -- sentido, sería difícil de distinguir la creencia a través de -- las pruebas de la fe auténtica.

R. Lacombe cree que, de acuerdo con los textos, Pascal subraya la necesidad de buscar de todo corazón. La expresión de los "ojos del corazón" sólo aparecen en el fr. 793, al hablar de los tres órdenes. Según ello, es necesario el esfuerzo de la voluntad para buscar a Dios, para buscarle de todo corazón. Aquél que se resiste a las pruebas es porque no quiere dirigir su espíritu a ellas. No quieren buscarlo, ni quiere examinar el valor de las pruebas. En la primera parte de la Apología, Pascal quiere incitar la voluntad del incrédulo para que éste se encamine a la búsqueda de Dios, a la búsqueda de signos que descubran a ese Dios que se esconde. Incitando el deseo de obtener un remedio a la miseria humana, se utilizarían las aspiraciones de su corazón corrompido. Mientras que su corazón no se transforme, el apologista sólo puede mostrar que las vías que sigue no pueden conducirle a ninguna solución satisfactoria. Esta disposición del corazón deberá mantenerse mientras que la gracia no intervenga. Pero, en definitiva, la gracia es absolutamente necesaria, sin ella los esfuerzos del apologista no tendrán resultado alguno. El apologista debe esforzarse por destruir los obstáculos que impedirían examinar de un modo sincero las pruebas. Para que el corazón se transforme es necesario -- amar a los bienes espirituales y despegarse de las criaturas y de sí mismo. Para R. Lacombe, la fe humana de Pascal, exige la intervención de la gracia, al igual que la fe propiamente divina. "Sólo que ésta intervención no es más que indirecta, puesto que sólo orienta la atención. Es la demostración, obra humana, accesible a la razón humana la que conduce a la convicción". (37). En este sentido el amor a la verdad religiosa no se distinguiría del amor a la caridad.

"Aquéllos que no aman la verdad toman el pretexto de la oposición de la mayoría de los que niegan, y así su error no proviene más que de que no aman la verdad o la caridad. Y por ello no tienen

excusa".

Si los incrédulos no tienen excusa por no amar la verdad - o la caridad, tampoco la tienen por parte de la razón.

"Una de las confusiones de los condenados será ver que han sido condenados por su propia razón, con lo cual pretendieron condenar a la religión cristiana" (fr. 563)-

R. Lacombe piensa que con esta distinción puede explicarse la interrelación entre la fe humana y la divina, entre la gracia y la razón. Efectivamente, si se admite que, en la creencia por razonamiento, la gracia y el corazón intervienen sólo para dirigir la atención, se puede concebir que en un espíritu suficientemente penetrante esta dirección no sea indispensable. La calidad del espíritu es aquí tal que la mala fe del corazón no podrá cegar, alejarle de evidencias que se imponen a él con más fuerza que a otro, hacerle aceptar argumentos parciales por razones válidas. Por el contrario, según la interpretación de J. Russier, es difícil concebir que, si la creencia en la verdad -- del cristianismo reposa en una intuición del corazón, es decir, en la gracia, pueda, en ciertos casos, provenir sólo del espíritu.

La auténtica fe, la gracia, o la inspiración, son producto del corazón, no una conclusión. Desde esta perspectiva el hombre creyente ve las pruebas de Dios a través de una luz interior. Puede así comprender el significado de las Profecías e incluso puede ver la huella de Dios en la Naturaleza, en esa Naturaleza que, según Pascal, dice muy poco de Dios para el hombre que no-

cree. " Los que tienen la fe viva dentro del corazón ven ense-
guida que todo lo que existe no es más que la obra de Dios que-
ellos adoran" (fr. 242). Según una idea frecuente en la tradi-
ción agustiniana, el corazón, animado por la caridad, ilumina la
inteligencia. En este sentido, la fe permite comprender las --
verdades de la religión. El fr. 823, expone un importante pen-
samiento sobre la certeza que encierran las pruebas.

"Si no hubiera falsos milagros, no habría cer-
teza.

Si no hubiera criterio para discernirlos, los
milagros serían inútiles y no habría razón para --
creer.

Ahora bien, no hay, humanamente, certeza huma-
na, sino razón" (fr. 823)

Las pruebas servirían para probar que no hay razón "para -
burlarse de los que la siguen (fr. 283). "Es indudable que des-
pués de esto no se puede rehusar, considerando lo que es la vi-
da y ésta religión, el atender la inclinación de seguirla. si-
nos viene del corazón, y es cierto que no hay motivo para bur--
larse de los que la siguen".(fr. 283). No hay certeza humana -
en la religión, hay certeza" que nos viene del corazón", ello -
no quiere decir que no haya en ella "razón".

"...Y lo que culmina todo esto es la predi-
cción a fin de que no se diga que es el azar el-
que lo ha hecho. Cualquiera que no tenga más -
que ocho días de vida, se inclinará por creer -
que todo esto no es un golpe de azar.

Ahora bien, si las pasiones nos atenazan, -
ocho días y cien años son una misma cosa". (fr. 694)

Es absolutamente necesario liberarse de las "pasiones que nos atenazan" para ponernos en disposición de buscar sinceramente, de todo corazón, a ese Dios que se nos oculta". Ahí está la función del apolo^gista: comenzar a convencer al incrédulo para que abandone sus pasiones. ¿Cómo hacerlo, si de momento lo único que ve claro son sus intereses por su propia vida ?. Haciéndole juzgar en qué consiste su verdadero interés. Ahí es donde se presenta el argumento de la apuesta.

4.- La apuesta, ¿argumento racional ?.

El tema de la apuesta, ha sido, para muchos intérpretes, el aspecto fundamental de la filosofía pascaliana. No vamos, por ello, a desarrollar todos los problemas que esta argumentación plantea. Ello exigiría un estudio por sí mismo, con independencia de la problemática que en este trabajo estamos abordando. No obstante, la reflexión sobre la razón y el corazón en Pascal, quedaría incompleta, si no insertáramos aquí su presencia y articulación en la "apuesta" del filósofo francés.

Comenzaremos por presentar una visión general de esta cuestión. No podemos saber, con certeza, la época en la que nuestro filósofo compuso el conocido fr. 233. Esta cuestión, no obstante, tendrá su importancia. Según se considere, anterior o posterior a la conversión de Pascal, se le otorgará un valor muy diferente. Si este documento es contemporáneo a la segunda conversión, nos mostrará, fundamentalmente, la vida interior del

autor de los Pensamientos. Si, por el contrario, fué escrito con posterioridad a las Provinciales, habría que considerarlo como un argumento destinado a la Apología.

M. Boutroux fecha el fragmento en 1654, año de la segunda conversión. M. Brunschvicg cree que data de 1658 y M. Lansot considera que sería posterior. Según P. Petitot (38) esta última hipótesis parece la más probable, ya que el final del fragmento parece indicar que Pascal se había convertido hace tiempo cuando lo compuso: "Queréis curar vuestra infidelidad y preguntáis los remedios que hay para ello; aprender de los que han estado maniatados como vosotros y que apuestan ahora todo a su bien. Estas son gentes que conocen el camino que querríais seguir y que están curadas del mal del que vosotros querríais curar; seguid el modo con el que ellos han comenzado". Ahora bien, si el fragmento data de 1658, ¿Por qué no tenemos referencias de él e el Discours que Filleau de la Chaise escribió para relatar la conferencia pronunciada por Pascal sobre su futura obra apologética? M. Lansot considera que, entonces, el argumento de la apuesta debió de ser compuesto en una fecha posterior, o que, por el contrario, Pascal no pensaba incluirlo en su Apología.

Los comentaristas de los Pensamientos también discuten sobre el lugar que hubiera ocupado la apuesta, en el caso de que hubiera estado incluido en la Apología. Para unos sería una introducción, para otros se situaría en la 2ª. parte, antes de la presentación de las pruebas, tal es la opinión de Lacombe. Por último, algunos, como J. Laporte, piensan que sería una especie de conclusión. J. Russier considera que, en cuanto el argumento de la apuesta es una invitación para adoptar una actitud interior nueva por medio de la costumbre, se situaría perfectamente tanto en la primera como en la segunda parte, pues supone

una "invitación" a creer y, como tal, tiene un valor permanente.

De momento esta cuestión no parece estar resuelta, como -- tampoco lo está el problema de cuál era el auténtico interlocutor a quién se dirigía la apuesta. Port-Royal consideraba -- que se dirigía a una persona que duda, que no sabe si decidirse por el cristianismo o el ateísmo; no se trataría, por ello, de un incrédulo "obstinado". La apuesta se dirigiría a aquellos -- que buscan, que esperan encontrar la luz necesaria para convencerse de la verdad de la religión. P. Petitot estaba de acuerdo con esta interpretación de Port-Royal. No obstante, han sido numerosos los intérpretes que se han preguntado si no es -- el mismo Pascal el que apuesta, si el interlocutor no es más -- que un personaje ficticio, si, en definitiva, se trata de un diálogo entre una persona, el Pascal que duda y el Pascal que quiere creer.

También se ha tratado la cuestión de la originalidad de -- Pascal en la formulación de la argumentación. Miguel Asín Palacios, en su estudio: Las Huellas del Islam (39), señalaba los antecedentes de Arnobio y Algazel. La imposibilidad de resolver definitivamente todas estas cuestiones explica por qué el valor apologético de la "apuesta" fué, desde el siglo XVII, objeto de numerosas controversias. Bayle lo defendía contra los ataques del abad de Villars. Voltaire se escandalizaba, al observar -- que el juego, el interés por la pérdida y la ganancia, se aplicara a un problema "tan grave". Por el contrario, Sainte-Beuve era un entusiasta de dicho argumento. Actualmente, son muchos los intérpretes que consideran la apuesta como el argumento que mejor resume el pensamiento de Pascal.

H. Gouhier (40) considera que el mejor procedimiento para conocer el significado de este fragmento está en comenzar ana-

lizando el manuscrito original. De acuerdo con ello, y aunque no pueda determinar la fecha en que fueron escritos, divide el original de hojas escritas a tinta por Pascal, emborronadas y confusas, en tres partes.

La primera parte parece ser una hoja, que probablemente el autor de los Pensamientos escribiera sobre su escritorio, donde se contiene el esquema completo con la argumentación de la apuesta. En el segundo, quizá ya enfermo, en cama, Pascal, re toma los temas insuficientemente desarrollados. La última etapa sería de adiciones, notas y correcciones. Presentaremos brevemente éste análisis realizado por H. Gouhier con todo rigor, para posteriormente cuestionarnos la presencia del corazón y la razón en dicha argumentación.

La primera hoja: tres son los puntos básicos en ella contenidos:

- a).- Reflexiones sobre el conocimiento del infinito con una discontinuidad aparente que no destruye, sin embargo, su sentido.
- b).- Argumento existencial de la apuesta.
- c).- Notas sobre la actitud moral que implica la apuesta.

La segunda hoja: Aquí hay dos aspectos principales:

- 1º).-Puesta en forma matemática de la argumentación de la apuesta.
- 2º).- Puesta en escena de la parte que concierne a las disposiciones morales del sujeto que va a aportar.

En este apartado, Gouhier señala que Pascal propone "hacer como si" creyéramos para transformar lo razonable en persuasión. En este sentido se entiende el término "embrutecer", aunque - más adelante veremos el significado que Gilson da a esta expresión. Para Gouhier, los términos exactos a emplear para esclarecer la elección que debe adoptar serían:

- Apuesto por Dios: si Dios existe, gano la esperanza de una vida eternamente feliz.

- Apuesto contra Dios: si Dios existe, voy seguramente al infierno.

Sin embargo, Pascal no menciona el infierno. ¿Se trata aquí de un oportunismo apologético? Gouhier afirma que la idea no está ausente de su pensamiento, aunque no sea transcrita en este texto..

Una vez presentado el esquema de la argumentación, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la función y el significado de este fragmento? De acuerdo con H. Gouhier, la apuesta es una argumentación, lo cual no es lo mismo que decir que la apuesta es una demostración. No se trata de una proposición racional, sino de una elección razonable. "Su función no es la de sustituir una ignorancia por un conocimiento, sino la de crear una situación tal en virtud de la cual esta ignorancia no se convierta en indiferencia" (41).

La demostración supone una evidencia o una conclusión, cuyo conocimiento excluye toda posibilidad de elección; la argumentación, por el contrario, trata de aclarar una elección. H. Gouhier distingue, en este sentido, lo racional de lo razonable. Lo racional es, por definición, impersonal, lo razonable exige la presencia del "yo" que debe ser quien elija entre los-

términos de la argumentación. Lo razonable califica, a la vez, una propiedad de aquello que es escogido y una cualidad de quien escoge. Apostar no es demostrar. Si se pudiera demostrar, sería innecesario el apostar. Si la razón, renunciando a toda demostración, puede aún razonar, es a condición de cambiar de --- perspectiva. Se trata de tomar conciencia de una situación - - existencial, que supone una decisión sobre el modo de existir: - existir con o sin Dios. Si es racional considerar como proba - ble la existencia de Dios, tampoco es irracional dudar sobre su existencia.

Lucien Goldmann considera que no se ha concedido en la historia de la filosofía la debida importancia a la "apuesta". En ella tienen especial interés dos ideas básicas: a) "Hay que apostar, algo fundamental para todo pensamiento dialéctico", y b) "hay -- que apostar sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del - alma", característica de la concepción trágica del mundo, según L. Goldmann.

En cuanto al primer punto, Pascal niega las posturas racionalista y empirista. Para éstas el valor supremo del hombre -- son las ideas claras y la obediencia a las leyes razonables y, -- por lo tanto, los valores sólo dependen del mismo hombre, de su voluntad, su razón, su fuerza. Si Descartes escribe ego cogito, Pascal afirmará: "el yo es odioso". Goldmann considera que la aportación más importante de Pascal en la historia de la filosofía es la introducción de los tres conceptos que se resumen en el argumento de la puesta: riesgo, posibilidad de fracaso y esperanza de éxito. "No hay que olvidar que para Pascal el hombre es un ser paradójico, una unión de contrarios, que para él buscar a Dios es encontrarle, pero que encontrarle sigue siendo buscarle. De modo que un reposo que no fuera búsqueda y una -- certidumbre que ya no fuera apuesta se situarían precisamente - en el punto opuesto al de la visión pascaliana del hombre" (42).

Si hay que buscar analogías entre el pensamiento jansenista y la apuesta pascaliana, estas se encuentran en el análisis de las doctrinas de la Gracia y la Predestinación. Para el jansenismo en general la existencia de Dios era una certeza y la salvación individual una esperanza. La apuesta de Pascal extiende la idea de esperanza a la existencia misma de la divinidad y esto, según Goldmann, no porque deje de ser jansenista en este fragmento, sino porque lleva el jansenismo hasta sus últimas consecuencias.

Por otra parte, Goldmann reconoce un parentesco entre la apuesta y el postulado práctico de la existencia de Dios de Kant. En ambos casos se presentan las mismas afirmaciones:

- 1º.- No se puede afirmar la existencia o no existencia de Dios mediante razonamientos teóricos.
- 2º.- La esperanza de felicidad es algo esencial y legítimo de la condición humana.
- 3º.- Esta felicidad no se puede alcanzar en esta vida, es necesario afirmar, incluso en el plano teórico, pero por razones no teóricas, la existencia de Dios.

No obstante, existen también notables diferencias entre ambas argumentaciones. Una de ellas, quizá la más importante, radica en la comparación que Pascal hace entre la felicidad limitada de los bienes terrestres y la ilimitada que la religión promete en el más allá. En cambio, Kant niega toda posibilidad de comparación, pues es incomparable una vida egoísta con la que promete la religión. Para Kant la moral es autónoma y el hombre debe actuar de modo que por su acción cree una naturaleza moral, pero con la esperanza de la felicidad. Esta diferencia puede parecer sustancial, pero, si se plantea el problema desde el punto de vista del lenguaje dialéctico, la significa -

ción, veremos, según Goldmann, que el cálculo de probabilidades en Pascal y la idea de una naturaleza que obedece a leyes universales en Kant constituyen un elemento accidental que responde al contexto histórico.

Dejando la cuestión de la proximidad entre Pascal y ciertos planteamientos Kantianos, y centrándonos en el problema que nos ocupa, cabría preguntarnos ahora: Supuesto que la "apuesta" es una argumentación y no una demostración, cómo se articulan en ella el corazón y la razón?. Strowski considera que - en este argumento el "corazón" no está presente". Nos hace recordar a la máquina aritmética: es maquinal. De los dos momentos de los que se compone, uno es el álgebra más abstracta y mecánica, otro es el empirismo más material. De otro lado, el principio que pone en juego es el interés personal más egoísta y mercenario. Y, además, es mucho presumir el confiarse a la -- eficacia de una dialéctica tan complicada, tan disparatada..."- (43). La conclusión de Strowski no puede ser mas desfavorable. Por su parte M. Sully-Prudhomme consideraba: "Pascal espera -- que el corazón, penetrado por la fe, será transformado por la -- caridad, y que la esperanza del juego, poco recomendable en sí mismo, dejará paso a la tercera virtud teologal. Desgraciadamente, todo el piadoso maquiavelismo de esos cálculos amenaza -- con el fracaso, pues la apuesta que propone el incrédulo, oculta una petición de principio, de la que podría darse cuenta antes de aceptar" (44).

En la primera parte de la "apuesta", Pascal, siguiendo el -- método que preconizaba, se esfuerza por interesar al incrédulo. Se encuentra con un indiferente que es amante de la geometría; -- por ello le habla de geometría. El sabe a la perfección que no tiene sentido hablar de creencias religiosas o de fe desde el -- principio. A través del juego de partidos, el cálculo de proba

bilidades, y hablándole sólo de su interés propio, le demuestra que debe apostar a favor de la auténtica religión. Es evidente que de lo finito podemos conocer su existencia y su naturaleza, puesto que nosotros mismos, como seres extensos, somos finitos. De lo infinito conocemos la existencia, pero no su naturaleza. Por el contrario, de Dios nada podemos conocer; no tiene extensión ni límites. De Dios somos "incapaces de conocer ni lo que es ni si es". La existencia de Dios sólo nos es conocida por la fe y su naturaleza por la gloria. En ningún caso podemos -- afirmar que nuestra fe o nuestra incredulidad sean falsas, ya -- que la razón no puede validar afirmaciones o negaciones de este tipo. Todo se reduce así a esta disyuntiva: Dios "o es o no es". Como en un juego: cara o cruz. Hay que tomar una determinación. Mas el ateo, interlocutor de Pascal, no se decide a elegir. Para él, "lo justo es no apostar".

"Sí, pero es preciso apostar. No es voluntario, estáis embarcados. ¿Por cuál os decidiréis, por tanto? Veamos, puesto que es necesario escoger, veamos lo que menos os interesa. Tenemos dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: vuestra razón y --- vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad, y vuestra naturaleza dos cosas que -- huir: el error y la miseria. Vuestra razón no resulta más perjudicada, puesto que hay que escoger necesariamente, eligiendo lo uno y no lo --- otro. He aquí un punto resuelto. Pero ¿y vuestra felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida apostando cruz a que Dios existe. Tengamos -- en cuenta estos dos casos: si ganáis, ganáis todo, y si perdéis, no perdéis nada: apostad, pues, a -- que El existe, sin vacilar". (fr. 233)

La respuesta de Pascal es clara: "Hay que apostar; esto -- no es voluntario; estáis embarcados". Si queremos huir, evitar el error y la miseria, hemos de arriesgar razón y voluntad, conocimiento y felicidad, a fin de no perder la verdad y el bien. Porque, de ganar, ganamos una vida infinita; de perder, perdemos nuestra vida finita. Lo único que tiene un valor real es -- ese capital que vamos a apostar, la propia vida. Pascal demuestra la conveniencia de apostar: 1) La apuesta merecería ya la pena si jugásemos esta vida a cambio de ganar dos, 2) No tendría sentido no apostar en un caso de triple contra sencillo; cuando tres vidas son las que se podrían ganar y una sola la que perdemos. 3) ahora bien, si lo que podemos ganar es un número infinito de vidas, ¿no resultaría absurdo negarnos a apostar?.

Ese número infinito de vidas es, para Pascal, la beatitud, una infinidad de dicha. Se podría alegar que es incierto que se gane, mientras que es cierto que se arriesga. Esta incertidumbre de lo que se expone frente a la incertidumbre de lo que es posible ganar, iguala, a juicio de Pascal, el bien finito -- que apostamos con el infinito que pretendemos alcanzar. Además cualquier jugador se expone a la incertidumbre. Hay tantos -- riesgos de un lado como de otro, entre ellos se mantiene un equilibrio, una proporción.

Existen dos posibilidades:

1) NO APOSTAR, pero esto carece de sentido, porque la pérdida se llevará a cabo de todos modos, porque la vida llegará -- a su fin en cualquier caso.

2) APOSTAR; si decidimos esta segunda opción, tenemos tanto riesgo de ganar como de perder. Pero la pérdida ya no nos -- preocupa, puesto que la suerte estaba echada. En cambio, si -- aceptamos y ganamos, obtendremos el bien infinito por algo finito.

"Todo jugador arriesga con certidumbre para ganar con incertidumbre, y , sin embargo, arriesga ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón. No -- existe una distancia infinita entre esta incertidumbre de lo que se expone y la incertidumbre de la ganancia; esto es falso.

Hay, en verdad, distancia infinita entre la certidumbre de ganar y la certidumbre perder, pero la incertidumbre de ganar es proporcionada a la certidumbre de lo que se arriesga, según la -- proporción de posibilidades de ganar y de perder. Y de ahí viene que, si hay tantas posibilidades a jugar, es de igual contra igual. Y entonces la -- certidumbre de lo que uno arriesga es igual a la incertidumbre de la ganancia, tan necesario es -- que esté infinitamente distante. Y así, nuestra proposición tiene una fuerza infinita, cuando -- hay que arriesgar lo finito, en un juego en el -- que hay parecidas posibilidades de ganar que de perder, y el infinito a ganar.

Esto es demostrativo, y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta lo es... " (fr. - 233).

Una vez aceptada la necesidad de apostar, debemos preocuparnos por las características de esa apuesta, por las reglas -- que prescriben el modo, la forma del juego. Se pregunta el incrédulo: ¿qué hacer, una vez que se ha apostado a favor de Dios ? Responde Pascal: seguir la Escritura. Pero el ateo se queja de su falta de libertad. ¿Es que estamos obligados a apostar sin creer en la validez del juego ? Pascal responde que sí. Y, ya que somos incapaces de creer, es preferible que partamos de la conciencia de dicha incredulidad. La solución no está en acudir

a pruebas racionales, sino en disminuir "las pasiones" que son -
nuestros "grandes obstáculos".

Hemos de aprender de quienes, tras poner en juego todo lo-
que tenían, han alcanzado la curación de su mal, de esa desespera-
ción que a todo ser consciente de su miseria le produce la idea
de la muerte. Es decir, hay que tomar el ejemplo de esos otros-
seguir la "manera como han comenzado" a creer. Ellos hicie-
ron como si creyesen, tomando agua bendita, escuchando misas, --
etc. Y esto les hizo creer realmente, les "embruteció". Enton-
ces, se pregunta el ateo, ¿debo engañarme, debo fingir, para aca-
bar, así, convenciéndome de que mi fantasía es real ?. Según --
Pascal, tales escrúpulos carecen de importancia. El hecho de ac-
tuar como si creyéramos acabará por hacernos creer en lo que ha-
cemos. Tal es, de hecho, su propia postura, la de un ser finito-
que se posterna de rodillas ante el ser infinito. Es necesario-
decirse, optar, apostar, obrar como si se creyera, "embrutecerse".
¡Cuántos reproches a Pascal suscitó la palabra abêtir !. Se pen-
só que con ello el apologista, el hombre que tanto había destaca-
do en lo científico, pedía al hombre que renegara de su razón. -
Los editores de Port-Royal tacharon el término del fragmento, -
sin duda, escandalizados. El primero que publicó esta expresión-
fue Victor Cousin, no sin añadir un comentario: "¡Qué lenguaje!.-
¿Es esa la última palabra de la sabiduría humana ?. ¿Nos ha sido
dada la razón para su sacrificio y el único modo de creer en la -
Suprema Inteligencia es, como quiere y dice Pascal, "embrutecer-
nos", como si cuando se embruteciera el hombre estuviera por - -
ello más cerca de Dios ?." (45).

Este es un sentido fuerte de la expresión. Con él coinci-
den Renouvier, Havet, e incluso Miguel Asín Palacios al conside-
rar los precedentes musulmanes de la apuesta en el árabe Alga --
zel. León Blanchet, por su parte, opina que Pascal quiere, al -
utilizar esa expresión, afirmar la importancia y eficacia de los
gestos de la fe, llegando a una supresión de los obstáculos por-
la preparación mecánica de los ritos.

Hay, asimismo, un sentido débil defendido por Emile Bou -
troux y Leon Brunschvicg. Según el primero, Pascal legitima las
prácticas religiosas por la disminución de las pasiones. Mien -
tras, Brunschvicg afirma: Embrutecerse es volver a la infancia,
para alcanzar las verdades superiores que son inaccesibles a la
corta sabiduría de los "demi-savants". (46)

De manera que, tanto para unos como para otros, "embru--
tecerse" representa una actitud mecánica y pasiva del pensamien -
to, una abstención sistemática de toda reflexión y razonamiento,
una aceptación voluntaria del dogma, sin demostraciones y sin --
pruebas.

Pero ¿qué significa en realidad?. Convendría recordar -
la situación de Port-Royal. En ella encontramos una concepción del
hombre imbuída de agustinismo y cartesianismo. El hombre es un
ser con alma y cuerpo, partes esenciales que nada pueden hacer -
por separado. Por encima, se sitúan las Inteligencias sin cuer -
po, los ángeles. Por debajo, los cuerpos sin inteligencia y sin
alma, las bestias. Embrutecerse, "no puede significar más que -
el fortalecimiento de la bestia en detrimento del ángel", según
Gilson. Pascal quiere sin duda decirnos que el acto de fe supo -
ne una cierta subordinación del principio pensante que está en -
nosotros al principio de animalidad que se encuentra igualmente .

La naturaleza de los animales, según el cartesianismo, -
es el automatismo. Para convencer al hombre, toda persuasión de
be dirigirse tanto al alma como al autómeta, la máquina, si quie
re dirigirse al hombre entero. Para ello, hay que recurrir a --
otras pruebas "maquinales". Para E. Gilson "embrutecerse signi -
fica, pues, exactamente: someter el espíritu, cuya convicción es -
necesariamente inestable, al automatismo de la bestia que... es-

el único principio de certeza y estabilidad". ¿Cómo? Por medio de la costumbre, porque "la costumbre es lo que engendra las convicciones más evidentes y más satisfechas de sí mismas". (47).

Pascal sabe que, cuando se han examinado suficientemente las pruebas de la religión y se ha obtenido así la máxima -- certeza que se puede lograr a través del corazón, es inútil seguir razonando indefinidamente. Lo que hay que hacer es actuar, y actuar para adquirir la fe es algo que se realiza mediante la adquisición de costumbres religiosas a través de la repetición de los actos, sin teorizar ni discutir. Es un procedimiento automático, instintivo, material, como el de animal, esto es lo -- que puede significar la expresión "s'abêtir". La necesidad de la acción en la génesis de la fe es a lo que conduce, según P. Petitot (48), la apuesta pascaliana.

"Porque es necesario no desconocerse: somos autómatas tanto como espíritus y de ahí proviene que el instrumento con el que la persuasión se logra no sea sólo la demostración. ¡Qué pocas cosas hay demostradas! -- Las pruebas no convencen más que al espíritu; la costumbre hace de nuestras pruebas -- las más fuertes y las más admitidas. Inclina al autómata, el cual arrastra el espíritu sin darse cuenta de ello". (fr. 252).

Ya hemos visto como el autor de los Pensamientos considera que no se obtiene la fe a través de la razón, sino a través de la voluntad y del corazón; no sólo reflexionando, sino actuando: para P. Petitot "la apuesta tiene, por decirlo de algún modo, un alcance sobre todo pragmático" (49). Para creer hay que actuar. Según el intérprete francés, el pragmatismo de la apolo-

gética pascaliana es una de sus creaciones más personales. A través de la apuesta se pasa de la probabilidad teórica a la certeza práctica, por medio de la costumbre. De acuerdo con E. Morot Sir el fondo del problema es epistemológico. Si para los jansenistas lo probable se remite a un juicio, el problema de la acción es resuelto entre una elección de juicios probables. Por el contrario, para Pascal lo probable es un estado de hecho. El argumento de la apuesta demuestra la existencia de la apuesta: - la vida humana tiene la estructura de un juego (50).

Ha sido frecuente, debido a la primera parte del fragmento, interpretar la apuesta como una argumentación estrictamente racional, como una formulación del espíritu geométrico. Efectivamente, en el texto Pascal afirma que va a hablar según las luces naturales e incluso al final apunta: "fin de este razonamiento", pero, según J. Russier (50) la presencia de la regla de partidos, no es, después de todo, más que la transcripción matemática, y que pretende ser rigurosa, de una verdad más amplia: si el infinito existe y se nos ofrece, nada más cuenta ante él, y ningún sacrificio es muy grande, cuando se trata de descubrirlo. No es seguro que, a los ojos de Pascal, todo incrédulo necesite, para acceder a la fe, comenzar por convencerse matemáticamente que creer es la postura más ventajosa; pero es seguro, y ello es incluso una verdad capital en la apología tal como la concebía, que, en materia religiosa, es necesario, para adquirir finalmente la certeza, comenzar por optar por lo incierto, pues ahí la realidad, cierta en sí misma, no se convierte en visible a nuestros ojos, - más que a condición de actuar como si fuera cierta". (51). La certeza es algo que se consigue a través de un salto hacia lo desconocido, una clase de apuesta cuya formulación en el fr. 233 no es más que un caso particular de una fórmula más general. El fr. 240 nos presentaría esta fórmula más amplia.

"Habría abandonado los placeres inmediatamente,

dicen, si tuviera fe. Y yo os digo: tendríais al punto la fe si hubierais abandonado los placeres. Ahora bien, sois vosotros los que debéis comenzar. Si yo pudiera, os daría la fe. - No puedo hacerlo, ni comprobar, por tanto, la - verdad de lo que decís, pero bien podéis vosotros abandonar los placeres y comprobar si lo - que yo digo es verdad" (fr. 240)

Si hay que encontrar en la revelación, la certeza de la inmortalidad, para renunciar razonablemente al pacer, y si hace falta, de otra parte, renunciar al placer, para captar los signos de la revelación en el mundo, ¿cómo salir del círculo vicioso ? se pregunta J. Russier (52). Por la apuesta, por el salto a lo desconocido, a través de una inversión de la tabla de valores. Para Pascal, el hombre tiene que dar el primer paso. Pero, en realidad, sólo la gracia puede liberarnos del círculo vicioso. El apologista, en espera de esa inspiración, puede mostrar lo conveniente que resulta creer. Por ello, según la intérprete francesa (53), el argumento se refiere también al arte de agradar. -- "La apuesta nos ofrece, en algún modo, la expresión matemática de una intuición que Pascal transcribió en otros lugares como -- una expresión mística y personal" (54). En el Memorial escribió: "Eternamente en alegría, por un día de ejercicio en la tierra".- El carácter paradójico de la apuesta se muestra en que comienza afirmando que "hablará según las luces naturales" y que "si los hombres son capaces de alguna verdad, se encuentra aquí". y termina con una oración: "Si éste razonamiento os complace y os parece convincente, sabed que ha sido hecho por un hombre que se ha arrodillado antes y después, para suplicar al ser infinito y sin partes, al que somete todo lo suyo, que someta también lo -- vuestro para vuestro propio bien y para gloria suya; y que así -- la fuerza se armonice con esta bajeza".

En nuestro pensador, de acuerdo con J. Salas, el problema de la salvación del hombre "se caracteriza por haber rechazado de una forma explícita una concepción intelectualista del hombre, en un mundo en el que la idea de mayor vigencia es precisamente que el hombre se salva por medio del uso de su propia razón" (55).

El argumento de la apuesta se presenta, según términos del propio Pascal, como un "razonamiento", pero no hay que olvidar - que en los márgenes del manuscrito encontramos anotado "Dios sensible al corazón".

Terminamos este apartado con una reflexión de G. Albiac -- que refleja esta paradoja pascaliana: "... ¡ Que se olviden de Pascal quienes quieran buscar en él un argumento de autoridad para sus blandas renunciadas al rigor espléndido del mas hermoso de los juegos: el de la razón contra sí misma !. Toda la maestría de Pascal se encierra en este arte de conducir el juego, sin violar las reglas que el juego mismo establece. La angustia pascaliana no sería tan trágicamente profunda, si no fuera tan metódica y precisa, tan fiel representante de esas "miserias de un rey desposeído que constituyen la grandeza de un ser que es capaz de ser desmedidamente, apasionadamente miserable" (56).

- NOTAS.- CAPITULO IX.- EL CONOCIMIENTO DE DIOS: EL DIOS SENSIBLE AL CORAZON.

- 1).- La expresión "Dios oculto" aparece en los fragmentos-151, 586, 242, 430.
- 2).- El Deus absconditus aparece citado en los fragmentos-103, 583, 194, 242.
- 3).- El "Dios que se oculta" se encuentra en los fragmentos 288, 194, 848, 557, 556.
- 4).- Dios "ha querido ocultarse" es la expresión que recoge el fragmento 582.
- 5).- Sagrada Biblia. Isaías, XLV, 15.1
- 6).- De CUSA, N. Del Dios escondido y de la búsqueda de Dios. Trad. Fco. de P. Samaranch. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1973. p. 33.
- 7).- PASCAL, B. Obras. "Sobre la conversión del pecador" . Trad. R. de Dampierre. Ed. Alfaguara. Madrid 1981, - p. 267-268.
- 8).- PASCAL, B. Obras. Carta a los Roannez. Octubre 1956 - Ed. Alfaguara. p. 325.
- 9).- GOUHIER, H. Blaise. Pascal Commentaires. Ed. Vrin - Paris 1971, p. 194.
- 10).- LE GUERN, H. et. M.R. Les Pensées de Pascal De l'anthropologie à la théologie. Ed. Larousse. Paris, -- 1972. p. 178.
- 11).- O.c., p. 179
- 12).- O.c., p. 180
- 13).- GOUHIER, H. O.c., p. 197
- 14).- LE GUENN, M. et M.R. O.c., p. 181
- 15).- GOUHIER, H. O.c., p.188
- 16).- O.c., p. 189.
- 17).- JERPHARGNON, L. Le caractère de Pascal. P.U.F. Paris, 1962.

- 18).- D'ORLIAC, J. Le coeur humain, inhumain, surhumain de B. Pascal. Ed. Bandinière. Paris, 1932.
- 19).- LACOMBE, R. L'Apologétique de Pascal. Ed. P.U.F. Paris, 1958. p. 51.
- 20).- O.c., p. 52
- 21).- RUSSIER, J. La foi selon Pascal. t. I. Ed. P.U.F. Paris, 1949. t. I. p. 190.
- 22).- O.c., p. 178.
- 23).- Ibidem.
- 24).- O.c., p. 179.
- 25.- Ibidem.
- 26).- GOLMANN, L. El hombre y lo Absoluto. Trad. J.R. Capella. Ed. Península, Madrid, 1968. p. 288
- 27).- RUSSIER, J. O.c., p. 183.
- 28).- O.c., p. 185
- 29).- O.c., p. 186
- 30).- CATURELLI, A. En el corazón de Pascal. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina, 1970. p. 9
- 31).- O.c., p. 12
- 32).- RUSSIER, J. O.c., p. 194
- 33).- Ibidem
- 34).- LACOMBE, R. O.c., p. 55
- 35).- Ibidem
- 36).- O.c., p. 59
- 37).- O.c. p. 67
- 38).- PETITOT, O. L'Apologie du Christianisme de Pascal. Ed. Beauchesne. Paris, 1911. p. 191
- 39).- ASIN PALACIOS, M. Las Huellas del Islam. Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1941

- 40).- GOUHIER, H. O.c., p. 245 y ss.
- 41).- O.c., p. 285
- 42).- GOLDMANN, L. El hombre y el Absoluto. p. 396.
- 43).- STROWSKI, F. Pascal et son temps. Plon. Paris 1907.
p. 281
- 44).- SULLY-PROUDHOMME. La vraie religion selon Pascal. Al-
can, Paris, 1905. p. 271.
- 45).- COUSIN, V. Sur le sceptecisme de Pascal, in-Rev-Deux
Mondes, 15 decembre 1844.
- 46).- PASCAL, B. Ouevres. Ed. de Brunschvicg, t XX, p. 441.
neta I.
- 47).- GILSON, E. Les ideés et leslettres. Vrin, Paris, 1955
- 48).- PETITOT, P. O.c., p. 202
- 49).- O.c., p. 203
- 50).- MOROT- SIR, T. Metaphysique de Pascal. P.U.F., Paris,
1972. p.50
- 51).- RUSSIER, J. O.c., p.222
- 52).- O.c., p.224
- 53).- O.c., p.226
- 54).- Ibidem
- 55).- SALAS ORTUETA, J. La crítica de la razón en Pascal y
la situación de ésta dentro del proceso de seculari-
zación. "Anales del Seminario de Metafísica" XIV, Ma-
drid, 1979. p. 51.
- 56).- ALBIAC, G. Pascal. Ed. Barcanova, Barcelona. 1981 p.
105.

CONCLUSIONES

Lo que más llama la atención de Pascal y lo que hace que-- su pensamiento tenga un carácter tan personal, es que trata las proposiciones y las ideas como algo vivo, porque las capta incorporadas, encarnadas en el hombre. Pascal vivifica a la mente -- con el "corazón" e ilumina el "corazón" con la mente. Según palabras de Sciacca, el filósofo francés "da a la mente las palpitaciones del corazón y al corazón el ritmo riguroso de la mente". (1). La obra del filósofo francés es el gran libro del drama interior del hombre, que sabe que el conocer está en el buscar, -- porque la verdad es una cima difícil de alcanzar.

Ello explica que el propósito de nuestro pensador no sea -- el de dirigirse sólo al intelecto, siguiendo el espíritu geométrico, sino el de modificar una actitud vital. Para él tiene -- más importancia provocar reacciones afectivas que convicciones racionales. Quizá, por este motivo, Ortega decía al referirse a Pascal: "Hace mucho tiempo, que he aprendido a ponerme en guardia cuando alguien cita a Pascal. Es una cautela de higiene mental". (2). Efectivamente, para muchos la limitación de la obra pascaliana estaba en no contener una filosofía. Nosotros pensamos (3) que ello sólo es cierto si como filosofía se entiende un sistema de pensamiento estructurado en partes orgánicas y referido a un principio unitario. Los Pensamientos difícilmente se ajustan a una estructura lógica y teórica. Pero, siguiendo a Zubiri, "sería una ingente frivolidad deducir de ello que la obra de Pascal no es filosofía en ningún sentido". (4). Nuestro trabajo

ha querido mostrar cómo puede subyacer un pensamiento filosófico, en una estructura no sistemática, ni formal. No se trata de confusión, sino de seguir un orden distinto, el orden del espíritu de sutiliza y el orden del corazón. A nuestro juicio, se trata de una aportación filosófica de gran trascendencia, puesto que en Pascal la crítica a lo lógico racional se remite al propósito de marcar las fronteras, los límites del conocimiento humano. Cuando la razón se ejercita en el dominio adecuado, -- Pascal la valora positivamente. Su crítica se refiere a la razón que intenta transgredir éstos límites, porque mas allá se encuentran las verdades del corazón, que nos proporcionan un auténtico conocimiento. No se puede, desde luego, comprender esta filosofía desde la perspectiva de un sistema estructurado y teórico, la filosofía pascaliana consiste en "burlarse" de esa filosofía .

Puede comprenderse, por ello, por qué la lectura de los -- Pensamientos ha conducido a las interpretaciones más diversas.-- Existe un Pascal irracionalista y romántico, según V. Cousin y -- los intérpretes del siglo XIX. Hay quien vió en él un cierto -- racionalista, como E. Baudin. También fué frecuente la interpretación fideísta, tal como la que nos presenta J. Russier, -- Rescindiendo de aquellos que no venen él mas que un reflejo -- fiel del jansenismo. Y todo ello, quizá porque en él encontramos la paradoja de encontrar, siguiendo a J. Fabre, " un cartesiano que no es puramente cartesiano, un pirrónico que no es puramente pirrónico, un pesimista que no es exclusivamente pesimista, un jansenista que no es puramente jansenista, un geómetra que no es puramente geómetra, un místico que no es puramente místico". (5)

La solución a la multiplicidad de interpretaciones creemos que está en el reconocimiento de la filosofía del justo me-

dio en Pascal, del equilibrio entre los dos extremos donde para él se encuentra la verdad.

El pensador francés opone la filosofía de los contrarios a la filosofía de la unidad, la realidad concreta a las nociones abstractas y a la sabiduría intelectual de los dogmáticos. La verdad fundamental no es una noción de la que podamos deducir las cosas, es un estado del alma, un sentimiento que nos lo hace ver todo desde otra perspectiva. Para encaminarnos hacia esta verdad hay que hacer sentir al hombre su estado contradictorio. El lugar intermedio donde se sitúa la verdad, es algo que escapa a la inteligencia abstracta y que debe ser captado en la vida por l'ésprit de finesse, en la moral por el corazón y la voluntad. La certeza y claridad que podemos conseguir no es la certeza simple y engañosa de las matemáticas, sino la oscuridad viva del sentimiento. La religión cristiana, para Pascal, ha conocido bien la naturaleza humana en cuanto distingue la fe de la prueba y declara que sólo es auténtica la fe que procede del corazón y la acción: la psicología humana parece estar de acuerdo con la psicología cristiana. Para A. Rauh la doctrina de los Pensamientos es la doctrina de la vida. La originalidad de su doctrina reside en haber sido uno de los primeros intentos por situar en su verdadero lugar a las potencias humanas consideradas como inferiores: la voluntad y el sentimiento. "Es la primera vez que la sabiduría práctica, la razón encarnada, viva, es puesta por encima del pensamiento especulativo, que el dolor hasta entonces negado o ignorado por el filósofo, es reconocido y glorificado como el modo de salvación. Es la primera vez, sobre todo, que la voluntad se plantea como el propio principio de inteligencia, y que la certeza fundamental es identificada con una certeza práctica: el corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio como siente que existe un Dios. Nunca una filosofía de los contrarios, del medio, se había asociado a una filosofía de la voluntad, envolviendo así en una síntesis universal toda la inquietud, toda la oscuridad de las cosas" (6).

Y por ello, a veces, el pensamiento pascaliano se escapa a una exposición sistemática, esa es su dificultad fundamental. En nuestro estudio, hemos intentado seguir el orden del corazón presente en los Pensamientos: "la digresión sobre cada punto - que se relaciona con el fin para mostrarlo siempre" (fr. 283). En este sentido hemos desarrollado los distintos apartados sin olvidar el fin que Pascal quería mostrar: la necesidad que el hombre tiene de Dios. Olvidar este propósito hubiera sido desvirtuar el pensamiento pascaliano, prescindir del orden que él siguió. Igualmente, hemos querido mostrar cómo en él forma y contenido son indisolubles. La forma paradójica es expresión de su pensamiento paradójico. Y la paradoja se halla presente en todas sus reflexiones. No solamente el hombre es un ser contradictorio y paradójico, por estar constituido por una razón y un corazón que, a veces, parecen oponerse, sino que ésta misma razón es paradójica: "el último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan". (fr. 267). Del mismo modo, hay una valoración positiva y negativa del corazón. Porque, si bien a través de él conocemos los primeros principios y sentimos a Dios (fr. 282-278), Pascal también nos habla de la "dureza del corazón", recordándonos la concepción bíblica del "corazón" de piedra. Frente a las interpretaciones que consideran el corazón como algo irracional o emocional, en oposición a lo racional o lógico, en nuestro estudio, hemos concebido el corazón como el centro espiritual de la persona humana, expresado de forma simbólica en el órgano corporal. En él se sitúa el centro de actividad más íntimo del ser humano. Es el mismo espíritu humano en cuanto que percibe intuitivamente, en cuanto ama y conoce existencialmente. Este fondo espiritual requiere una "conversión" una purificación para poder sentir a Dios, para poder recibir la fe divina. "Es justo que un Dios tan puro no se descubra sino a aquellos cuyo corazón está purificado" (fr. 737).

En nuestro estudio hemos visto como la concepción pascaliana

na de la razón y el corazón se integra perfectamente con su --
concepción del "Dios oculto". El Dios que la razón llega a des-
cubrir y el corazón a sentir. En él, la existencia de --
Dios es una certeza incierta, exige una "apuesta", un compromi-
so existencial, una transformación que se traduzca en acción, no
sólo en ideas. La racionabilidad y la credibilidad se condi-
cionan mutuamente.

En nuestro trabajo también hemos señalado la presencia de -
la Biblia y de S. Agustín en su concepción del corazón. De ---
acuerdo con su hermana, Pascal consideraba que "La Santa Escritu-
ra no era un ciencia del espíritu sino del corazón, que no era-
inteligible más que para aquellos que tienen el corazón recto -
y que todos los demás no encontrarán más que oscuridad; que el-
velo que está sobre la Escritura para los judíos, lo está tam-
bien para los malos cristianos y que la caridad era no sólo el-
objeto de la Escritura, sino que también era su vía de acceso".
(7).

Hemos visto como las pruebas racionales de la existencia -
de Dios no sólo no son un instrumento adecuado para acceder a-
Dios, para prepararse a la fe, sino que incluso son un obstácu-
lo para la acción de la gracia. El deísmo, que nos puede propor-
cionar los argumentos racionales, no es para Pascal un remedio-
parcial al ateísmo, sino que el deísmo y el ateísmo, constitu-
yan errores que hay que evitar. Las pruebas metafísicas no so-
lo son inútiles, sino también peligrosas. Son inútiles, porque-
no nos resultan válidas para la única cosa que nos interesa sa-
ber: la existencia de un Dios personal. Son peligrosas porque-
para Pascal no tiene sentido el Dios de los filósofos: a lo úni-
co que conduce es a abstracciones que la imaginación humana -
personifica, y por éste mismo procedimiento se construyen y se-
adoran a los falsos ídolos. No hay que buscar a Dios en la Na-
turalidad, sino en la Escritura, donde se encuentra un Dios visi-

ble a quien le busca de todo corazón.

Por ello, es comprensible la importancia que tiene para -- Pascal el estilo y el Arte de persuadir a la hora de elaborar -- una Apología de la Religión cristiana. No es suficiente, una -- demostración sólida, es preferible actuar sobre la sensibilidad del lector. De ahí el carácter poético de muchas de las expresiones pascalianas. La búsqueda de la concisión, de la claridad, de la repetición de los mismos términos, se orienta a llamar la atención del lector para que acoja las verdades que se -- le van a presentar. Si el ritmo antitético es constante, en -- los Pensamientos , es para expresar la coexistencia de contrarios en el ser humano. El reconocimiento del estado contradictorio del hombre será la vía que conduzca, posteriormente, a -- respetar la Religión cristiana, como la única religión que da -- cuenta de la paradoja humana. El carácter paradójico del cristianismo, es, para el filósofo francés, una garantía de su verdad. Por ello, ésta religión es, para él, sabia y loca. Y no obstante, no basta con persuadir al lector, no basta con que admita la racionalibilidad de la Religión cristiana, y la necesidad que tiene de Dios. Es indispensable que llegue la conversión, -- la gracia que sólo Dios puede dispensar. De acuerdo con M. y -- M.R. Le Guern, la causa de la tensión permanente que se siente -- en cada página de los Pensamientos "no es el canto de alegría del hombre que ha encontrado la verdad y que quiere compartir -- su certeza, más bien, parece, el grito trágico de aquél que sabe dónde está la verdad, que hace lo posible para hacerla reconocer, pero que no oculta la profunda vanidad de su intento. El apologista sabe que él no puede dar la fe, no es más -- que un servidor de la Gracia de Dios, y un servidor inútil" (8).

A nuestro juicio, este aspecto trágico del pensamiento --- pascaliano se observa, sobre todo, en su concepción de lo humano-

con respecto a Dios. En él parece que Dios no es posible más - que a costa del hombre y en este sentido, como H. K  ng (9) ha - sealado, su posición prepara el nacimiento del ateísmo humanis - ta. La ascesis y el sacrificio del propio yo. ha sido una de - las causas de que muchos filósofos, entre los cuales destacan - Feuerbach y Nietzsche, hayan criticado tan ferozmente al cris - tianismo. El estudio de por qué en Pascal se debe odiar al pro - pio yo para amar a Dios, y las incidencias que ésta visión ha - tenido en la filosofía posterior, es un problema cuyas razones - y consecuencias aún no se han estudiado. A lo largo de nuestro trabajo, hemos visto que hay aún muchas vías abiertas, muchos - problemas por analizar en el pensamiento del filósofo francés.- Por ejemplo Stephen Toulmin (10), en su proyecto de llevar a ca - bo una revisión de la idea de racionalidad, y desde una línea - filosófica que surge del último Wittgenstein, subraya la necesi - dad de tratar la interdependencia de la   tica y la religión. En este sentido, alude al interés que proporciona la concepción -- pascaliana. de la razón y el corazón en cuanto "la   tica propor - ciona las razones para escoger la acción" que est   bien": la re - ligi  n nos ayuda a poner nuestros corazones en ella" (11). Cree - mos que las breves alusiones que S. Toulmin hace al pensamiento pascaliano. son suficientes para señalar el interés. que, desde - la filosofía contemporánea, puede tener el estudiar este campo, aún sin cultivar.

En nuestras reflexiones hemos visto, fundamentalmente, c   - mo la doctrina de los Pensamientos, es una doctrina de la vida. Pascal no pide un convencimiento teórico, sino una transmuta -- ción de los valores. Las conexiones del autor de los Pensamien - tos, con la filosofía contemporánea, en sus vertientes vitalis - tas, existencialistas, irracionales, e incluso en relación con Wittgenstein, est  n aún por investigar. Según palabras de H. -- K  ng (12), Pascal analizó la íntima disonancia del hombre y lle - g   así a su profunda psicología, antes que Kierkegaard, Dostoi -

-esky, Nietzsche, Kafka y Freud. La característica distintiva del filósofo francés, a nuestro juicio, es que en él la filosofía es una filosofía religiosa, porque la solución filosófica del problema del hombre es una solución religiosa. En su teoría del conocimiento los sentidos se someten a la razón, la razón al corazón, y el corazón a la fe. No hay oposición entre las diversas formas de la actividad humana y la fe, sino disposición jerárquica. Las últimas palabras de Pascal al morir fueron: "que Dios no me abandone jamás". Ciencia, filosofía y religión tiene un distinto papel en la vida.

"Para entender el sentido de un autor, es necesario concordar todos los pasajes -- contrarios" (fr. 484).

NOTAS - CONCLUSION.

- 1).- SCIACCA. Pascal; La scuola Editrice, Brescia, 1945, p.150,
- 2).- ORTEGA Y GASSET.J. La rebelión de las masas. Prólogo a los franceses. Revista de Occidente, Madrid, 1945, p. 37.
- 3).- Estamos de acuerdo con Pascal cuando decía: "Algunos autores, hablando de sus obras dicen: "mi libro, mi comentario, mi historia", etc. Huelen a burgueses que tienen bienes raíces y siempre un "en mi casa" en la boca. Harían mejor diciendo: "Nuestro libro, nuestro comentario, nuestra historia", etc. visto que de ordinario hay en -- ello más de cosecha ajena que propia". (fr. 43).
- 4).- PASCAL, B. Pensamientos. Traducción de X. Zubiri. Colección Austral, Espasa-Calpe, S.A. 7ª. edición, Madrid, 1967, p.10.
- 5).- FABRE, J. La pensée moderne. De Locke a Leibniz. Alcan. - Paris, 1908, pp- 317.
- 6).- RAULH. , A. La philosophie de Pascal en Etudes sur Pascal (J. Chevalier L. Brunsvichg. H. Holding, A. Rauh. M. Una mune). Armand Colin, Paris 1923, p. 57.
- 7).- PASCAL, B. Obras "Vida de Monsieur Pascal escrita por Mme. Périer, su hermana". Ed. Alfaguara, p. 14
- 8).- LE GUERN, M. et M.R. Les Pensées de Pascal. De l'antropologie a la Théologie. Librairie Larousse, 1972, p. 213.
- 9).- KÜNG, H. ¿Existe Dios ?. Trad. de J. Mª. Bravo Navalporto. Ediciones Cristiandad, 3ª. Ed. Madrid, 1979, p. 128

B I B L I O G R A F I A

1.- PRINCIPALES EDICIONES DE LAS OBRAS COMPLETAS DE PASCAL

- PASCAL, B.: Oeuvres complètes. Ed. Brunshvicg, L.; Bou--
troux, P; Gacier, F. Publiées suivant l'ordre chro--
nologique, avec documents, introductions et notes
dans la collection des "Grands Ecrivains de la --
France". Hachette, Paris, 1904-1914, 14 vols.

(Se conoce esta edición como la Ed. Maior)

- PASCAL, B. Pensées et opuscules. Ed. classique publiée -
avec une introduction des notices, des notes par
L. Brunshvicg. Hachette, 19 ed. Paris, 1933.

(Esta edición es designada como la Ed. Minor del-
Opus Pascaliano).

- PASCAL, B.: Oeuvres complètes. Texte établi et annoté par
J. Chevalier. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard,
Paris, 1.954.
- PASCAL, B. Oeuvres complètes. Texte annoté por J. Mesnard.
Edition du tricentenaire. Vol. I, 1964. (Este volú-
men contiene documentos sobre la vida de Pascal, -
pero no sus escritos. Incluye, además, una impor-
tante Introducción General, sobre la tradición --
pascaliana). Vol. II, Paris, 1.970 (Oeuvres diver-

ses 1623-54).

Pueden señalarse tambien como ediciones comprensivas de las Obras Completas de Pascal las siguientes: Bossuët (es la mas antigua, data de 1.779 y está editada en 5 volúmenes). Hassis, H., París - - 1926-27, 6 volúmenes. Strowski, F., París 1927-30, 2 volúmenes. Hatier, J. París, 1.928-29. Lafuma, L. París, 1963.

- PASCAL, B.: Obras. Prólogo de J. L. Aranguren. Traducción de R. de Dampierre. Alfagüara, Madrid, 1981.

2.- ESCRITOS MENORES.

- PASCAL, B.: Discours sur les passions de l'amour. Ed. Saulmier. París, 1.947, Ed. Lafuma, París, 1.950.
- PASCAL, B.: Discours sur les passions de l'amour, incluyend además un comentario importante titulado Un prétendu de Pascal, Ed. Brunet, París, 1959.
- PASCAL, B.: L'entretien de Pascal avec M. Sacy. Ed. J. Guilton, París, 1.930.
- PASCAL, B.: L'entretien de Pascal avec M. Sacy. Etude et -- commentaire por André Gounelle. P.U.F., París, 1.966.
- PASCAL, B.: Abrégé de la vie de Jésus-Christ. Ed. Michaut, París, 1942.

- PASCAL, B. Opuscles et lettres. Ed. Lafuma, París, 1.955.

3.- LOS PROVINCIALES.

- Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte a un provincial de ses amis et aux RR.PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères. (Primera Ed. conjunta, con todas las Provinciales y otros escritos conexos). Köln, 1657 (pero en realidad Amsterdam).
- Edición Cuadrilingüe: Les provinciales traduites en latin par Guillaume Wendrack, en espagnol par le sieur Gratien Cordere de Burgos et en italien par le sieur Cosimo Brunetti, gentil homme florentin. Köln, 1684.
- Ediciones sucesivas de las Provinciales: Maynard, 2 volúmenes, París 1851; Havet, 2 volúmenes, París 1887; Delagrave, Ch., 2 volúmenes, París 1889; Molinieu, 2 volúmenes, París 1891; Faugere, 2 volúmenes, París 1886 y 1895; Br.M. XII---XIV; Tourneur, París 1944; Cognet, L. Edi. Garnier, París - 1965; Adam, París, 1967.

4.- EDICIONES SOBRE LOS "PENSAMIENTOS"

- El manuscrito de los Pensamientos y las dos Copias se encuentran en la Biblioteca Nacional de París (donde se encuentra también el manuscrito de Discours sur les passions-l'amour). La primera edición de los Pensamientos es la --

que realizó Port-Royal en 1670: Penseés de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers, avec privilège et approbation. La edición de Port-Royal contenía un Prefacio de Etienne Périer.

Sobre 1672 apareció: el Prefacio de Filleau de la Chaise - destinado a los Pensamientos y que sustituyó al de E. Périer: Discours sur les Penseés de M. Pascal, donde se trata de saber cual fue su proyecto. Con otro discurso sobre las pruebas del libro de Moisés. Este escrito data de 1672, y en él Filleau de la Chaise trataba de reconstruir el plan de la Apología recordando la Conferencia que Pascal pronunció en Port-Royal sobre dicho problema.

- PASCAL, Bl. Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers. Guillaume Desprez, París, 1.669.

(Según Maire, esta edición fué de prueba y estaba destinada a la autoridad eclesiástica, la verdadera primera ed. es la que se cita a continuación).

- PASCAL, Bl. Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers. Guillaume Desprez, París, 1670.
- PASCAL, Bl.: Pensées suivant le plan de l'auteur. Publiées par l'auteur des "Annales de Moyen Age". Victor Legier, - Dijon, 1835.
- PASCAL. Bl.: Pensées, fragments et lettres de Bl. Pascal, pu -

bliés pour la première fois, conformément aux manus -
crits originaux en grande partie inédits par M. Pros-
per Faugère. Andrieux, Paris, 1844.

- PASCAL, Bl. Pensées de Pascal publiées dans leur texte authen-
tique avec un commentaire ... et une étude littéraire
par Ernest Havet. Dezobry et Magdaleine, Paris, 1852.
- PASCAL, Bl. Pensées de Pascal disposés suivant un plan nouveau.
Ed. complète d'après les derniers travaux critiques -
avec des notes, un index et un préface par J.F. Astié.
George Budelt. Paris et Lausanne, 1857, . . .
- PASCAL, B.1.: Pensées de Bl. Pascal d'après le texte du manus-
crit autographe contenant les lettres et opuscules, -
l'histoire des éditions des Pensées la vie de Pascal -
par sa soeur, des notes par Ch. Lovandre. Lib. Charpen-
tier, Paris, 1858.
- PASCAL, B.. Pensées de Pascal publiées d'après le texte authen-
tique et le seul vrai plan de l'auteur avec des notes
philosophiques et rhologique et une notice biogra -
phique par Victor Rocher. Ed. Maine et fils, Tours,
1873.
- PASCAL, Bl. Les Pensées de Blaise Pascal. Texte revue sur le
manuscrit autographe avec une preface et des notes --
por A. Molinier. Ed. A. Lemerre, Paris, 1877-1879.

(Esta edición palográfica, según Mayre, es una de las mejores)

- PASCAL, Bl. Les Pensées de Pascal desposés suivant l'ordie che
cahier autographe. Texte critique établie d'après le

manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque Nationale avec les variantes des principales éditions par G. Michaud, Fribourg, 1896.

(Esta edición sigue el orden del manuscrito, sin clasificar ni sistematizar los fragmentos).

- PASCAL, B. Pensées de Blaise Pascal dans leur texte authentique et selon l'ordre voulu par l'auteur, précédées de documents sur sa vie et suivies de ses principaux opuscules. Ed. Coordonnée et annotée par le chanoine - Jules Didot. Soc. de Saint Ang. Desclée de Brouwer -- et cie., Paris, 1896.
- PASCAL, Bl. Original des Pensées de Pascal: Fac-Similé (en phototypie) de manuscrit 9202 (fonds français) de la Bibliothèque Nationale. Ed. de L. Bruns Chvick, Hachette, Paris, 1905.
- PASCAL, Bl. Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets. Ed. de Port-Royal, Lorrigue et complété d'après les manuscrits originaux, avec une introduction et notes de A. Gazier. Société française d'imp. et de lib., Paris, 1907.
- PASCAL, Bl.: Pensées. Edition classique par M. Margival. Poussielgne. T. de Gigord, Paris, 1911.
- PASCAL, B.: Pensées retranchées de Pascal. Publiées d'après un manuscrit inédit par Louis Lafuma. J. Haumont. Paris, 1945.

(Lafuma sigue el orden de las Copias de los manuscritos)

- PASCAL, Bl.: Pensées sur la religion et quelques autres sujets.

Introduction de Louis Lafuma. Editions de Luxembourg.
Paris, 1951. 3 Vols.

- PASCAL, Bl.: Pensées et Opuscles. (Ed. L. Brunschvicg minor).
Nouvelle édition. Hachette, Paris, 1959.
- PASCAL, B. Pensées de Blaise Pascal. Editions paléographique -
des manuscrits originaux conservés à la bibliothèque -
Nationale, par Zacharie Tourneur, Paris, 1942.
- PASCAL, Bl. Pensées sur la religion et sur quelques autres su
jets (Ed. L. Lafuma minor) Delmas, Paris, 1947.
- PASCAL, Bl.. Pensées sur la religion et sur quelques autres su
jets. (Ed. L. Lafuma maior) Editions de Luxembourg. -
Paris, 1951.
- PASCAL, Bl. Pensées. Ed. Z. Tourneur et D. Anzieu. A. Colin,
Paris, 1960.
- PASCAL, Bl.: Textes inédits. Recueillis et présentés par J. -
Mesnard. Desclée de Brouver, Paris, 1962.
- PASCAL, Bl. Le manuscrit des Pensées de Pascal, les feuillets
autographiques reclassés dans l'ordre de la Copie. Tex
te établie par L. Lafuma. Ed. de Seuil, Paris, 1962.

5.- TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE LOS PENSAMIENTOS

- PASCAL, B.: Pensamientos de Pascal sobre la religión. Traducción
en español por D. Andrés Boggiero, : . Imp. de la
Admón del R. Arbitrio de Beneficencia, Madrid, 1805.

- PASCAL, B.: Pensamientos precedidos de su vida. Trad. de D. - Ramón Ortega y Frías. Lib. de José Aulló. Madrid, 1879
- PASCAL, B. Pensamientos de Blas Pascal. Trad. Libre del fr. de Isidro G. y González. (Biblioteca Económica - Filosófica). R. Angulo. Madrid, 1844.
- PASCAL, B. Pensamientos de B. Pascal sobre la religión y sobre otros asuntos. Versión española de conformidad con el verdadero texto del autor con las ediciones de Por-Royal, convenientemente distinguidas por Eugenio D'Ors, Hnos. Garnier, París, 1917.
- PASCAL, B.: Pensamientos seguidos de las Provinciales. Versión española y prólogo de los Pensamientos de González Blanco, Trad. y estudio preliminar de las "Provinciales" - de Luis Contreras, Lib. Bergua, Madrid, 1933
- PASCAL, B.: Pensamientos. Traducción de X. Zubiri. Espasa-Calpe, Colección Austral, 7ª. Edición, Madrid, 1967.
- PASCAL, B. Pensamientos. Tomo I, El Hombre sin Dios, Tomo II, El Hombre con Dios, Trad. Domínguez de Berrueta. Ed. Aguilar. 5ª. ed. Buenos Aires, 1977 y 1980.
- PASCAL, B. Pensamientos. Prólogo y Traducción de J. Llansó. - Alianza Editorial, Madrid, 1981.

6.- OBRAS DE CARACTER BIBLIOGRAFICO.

- MAIRE, A. Bibliographie générale des oeuvres de Blaise Pascal, 5 vols. Paris 1925-27. Vol. I. Pascal savant. Les travaux mathématiques et physiques, 1925; Vol. II y III - Documents, 1926; Vol. IV, Pascal philosophe (Les Pensées), 1926; Vol. V, Opuscules, lettres, biographie - 1927.
- MAIRE, A. Essai Bibliographique des Pensées. "Archives de philosophie", 1924, Vol. 7 fasc. IV.

7.- PROBLEMAS TEXTUALES DE LAS OBRAS DE PASCAL.

- ALBALAT, A. Le travail du style enseigné par les corrections manuscrites des grands écrivains. Armand Colin. Paris, 1903.
- BARTHELEMY. SAINT HILAIRE, J.: Sur la rapport de la nécessité d'une nouvelle. édition des Pensées de Pascal. Alcan, - Paris, 1895.
- COMTER, S.J.: Un problème bibliographique. Quelle est l'édition princeps des "Pensées" de Pascal ?. "Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires". XXXI

aunée, E. LXII, 15 jun. 1894 pp 336-340.

- GIRAUD, V. Pascal et le Discours sur les passions de l'amour.
Hachette, Paris, 1923
- HUGUET, E.: Petit glossaire des classiques français du XVII^e siècle
contenant les mots et les locutions qui ont vieilli an
dont le sens s'est modifié. Hachette. Paris, 1907.
- NEUFCHATEAU, C. Essai sur la langue française et particulière-
ment sur les Provinciales et sur les Pensées de Pascal,
précédé d'une lettre a l'Académie française. Imp. de -
crapelet, Paris, 1818.
- QUERARD, J.M. Les supercheres litteraires dévoilées. Paul -
Daffis et F.J. Fechoc. Paris, 1869.
- SULLY, Prudhomme. Examen du Discours sur les passions de l'amour
"Rev. des Deux Mondes". 15 juillet 1890. Vol. IV, pp 318-
326.
- VIATTE, A.: L'Apologie de Pascal d'après les plus récents tra-
vauz critiques."Revue théologique et philosophique", -
1948,nº. 4

8.- RECOPILACION DE ESTUDIOS SOBRE PASCAL

Troisième centenaire de la naissance de Pascal. "Revue de Métaphi-
sique et de Morale", avril-juin, 1923.

Etudes sur Pascal, 1623-1923, "Archives de Philosophie", vol. I -
cahier III, Paris, Beauchesne, Paris, 1923.

Troisième centenaire de la naissance de Pascal "La Revue Hebdoma-
daire", 14 juillet, 1923.

Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre. "Cahiers de Royaumont", Philo-
sophie I, Ed. de Minuit, Paris, 1956.

Tricentenaire de la mort de Pascal. "La Table Ronde", avril, 1962.

Pascal Présent, 1662-1962. Ed. de Bussac, Clermont Ferrand, 1962.

Pascal et Nietzsche, "Archivio di Filosofia", Padova, 1962

Pascal et Port-Royal, tricentenaire de la mort de Pascal. Fayard,
1962.

Pascal, textes du tricentenaire. "Chroniques de Port-Royal" n°.
11-14. Bibliothèque Mazarine, Paris, 1963.

L'oeuvre scientifique de Pascal. "Centre International de synthè-
se", P.U.F. Paris, 1964.

Colloque de la Société des amis de Port-Royal. "Chroniques de --
Port-Royal", n°. 20-21, Bibliothèque Mazarine, Paris, 1972

- Méthodes chez Pascal, Actes de Colloque tenu à Clermont. --
Ferrand 10-13 jun. 1976 P.U.F., 1979.

9.- BIOGRAFIAS DE PASCAL.

- ROUX, M. de Pascal en Poitou et les Poitevins dans les Provinciales. Ed.Champion, Paris,1959.
- SINETY, R. de La maladie de Pascal. "Archives de Philosophie"
Vol.I. Cuad. IV, 1923, pp. 189-219. :
- URBAIN, Ch. Un épisode de la vie de J.B. Camus et de Pascal:
L'Affaire Saint-Ange. "Rev. d'hist. litt. de la France", 1895, pp. 1-36.
- VALOT, S. Regardons vivre. Bl. Pascal. B. Grasset, Paris,1945.
- WOODGATE, M.U. Pascal and his sister Jacqueline. St. Louis. B.
Herder. Book Company St. Louis, 1945.

10.- LA FILOSOFIA DE LA MODERNIDAD.

- ADAM, A. Histoire de la littérature française du XVII^e siècle.T.II
l'Epoque de Pascal, Domat, Paris, 1951.
- BOUILLER, F. Histoire de la philosophie cartésienne. Delagrave, Paris, 1868.
- BRUCKERUS, P. Historia critica philosophiae a mundi inamabilis ad
nostram usque aetatem deducta. Ed. secunda. Nipsiae.
Weidemanniet Reichii, Lipsiae, 1767.
- BRUNEL, P. Les Philosophes et l'Accademie française au XVIII^e. Hachette, Paris, 1884.

BUSSON, H. La pensée religieuse de Charron à Pascal. Vrin, Paris, 1933.

La religion des Classiques. P.U.F., Paris, 1948.

CAPONE BRAGA, G. La filosofía francesa e italiana del settecentos. Cedam, Padova, 1942.

CARBONELL, Abbé P. Histoire de la Philosophie depuis les temps les plus reculés à nos jours. V. Lacoffre. Paris, 1882

CASSIRER, E. El problema del conocimiento. Vol. I. El problema del conocimiento en la Filosofía y en la creencia modernas. F.C.E., México, 1974

Die Philosophie in XVII Janrbundert. Hermann et Cie. Paris, 1939.

COUSIN, V. Cours de l'histoire de la philosophie moderne. 2^a. série. Didier Ladrangé, Paris, 1847.

Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.- Didier et Cie., Paris, 1863.

Hist. générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle. Didier et Cie., Paris, 1867.

DELVAILLE, J. Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Alcan, Paris, 1910.

GUYENOT, E. L'évolution de la pensée scientifique. Les sciences de la vie au XVII^e siècles. L'idée d'évolution. Michel, Paris, 1941.

11.- PORT- ROYAL.

BLONEL, M. Le jansenisme et l'antijansénisme de Pascal. Aubier, Paris, 1966.

COGNET, L. Le jansénisme. P.V.F., Paris, 1968.

CHAIX-RUY, J. Le jansenisme: Pascal et Port-Royal. Alcan, Paris, 1930.

FUZET, A. Les jansénistes du XVII^e siècle Leur histoire et leur - dernier historien, m.de Ste-Beuve. Bray et Retause, Paris, 1876.

GAZIER, A.- Port-Royal au dix septième siècle. Images et Portraits. Hachette, Paris, 1900.

MARTIN DE BARCOS, Correspondance avec les Abbesses de Port-Royal - et les principaux personnages du Groupe janséniste. Editée et présentée par L. Goldmann P.U.F., Paris, 1956.

MARIN, L. La critique du discours. Sur la "logique de Port-Royal" et les "Penseés" de Pascal. Ed. de Minult, Paris, 1975.

LAPORTE, J. La doctrine de Port-Royal. I Saint-Cyran, P.U.F. Paris, 1923; II Exposé de la doctrine d'après Arnauld. 2 -- Vol. P.U.F., Paris, 1923-1952.

RACINE, T. Abrégé de l'histoire de Port-Royal. Ed. Grazier, Paris, 1908.

SAINTE-BEUVE, Port-Royal, 3 Vols. Pléiade, Paris, 1953 (Reedición de la gran obra clásica del siglo XIX sobre el tem).

SECHE, L. Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours. Perrin et Cie, Paris, 1891

LEVY-BRUHL, L. History of modern philosophy in France. The open Co-ret publis heny Company- Chicago, 1899.

ROGER, Ch. Essai sur l'apologétique littéraire du XVII^e siècle jusqu'à nos jours. A Picard, Paris, 1903.

SNYDERS, G. La pédagogie en France XVII^e et XVIII^e siècles. P.U.F., Paris, 1965.

12.-MONOGRAFIAS Y ESTUDIOS GENERALES SOBRE PASCAL.

ALBALAT, A. Les corrections manuscrites de Pascal. A. Colin, Paris, 1903.

ACKERMANN, L.. Pensées d'une solitaire, précédées d'une autobiographie. Alphe, Semerre, Paris, 1882.

ARLAND, M. Pascal. Col. "Les jeunes humanistes"; Paris, 1946.

APITZSCH, A.: Essai sur les Pensées de Pascal. Pigr., Neustetin, 1911.

AUERBACH, E.: La teoria politica di Pascal. . "Studi Francesi", I 1957, pp. 26-42 (trad. fr. en A. Lanavere, Pascal, Fde. Paris, 1969, pp. 121-146) . .

BARBUT, E. Pascal et les Pensées. Chauvin, Toulouse, 1869.

BARNES, A. Ecrits sur Pascal. Editions du Luxembourg, Paris, 1959

BAUDIN, E. Etudes sur la philosophie de Pascal. I, Pascal et - Descartes; II, Pascal, les libertins et les jansénistes III, id; IV, Pascal et la casuistique. Neuchâtel, La - Baconnière, 1947-1948.

BEGUIN. E. Pascal par lui-même. Le Seul, Paris, 1952.

BELIME. E. Eloge de Blaise Pascal. P. Didot, Paris, 1816.

- BERTRAND, J.. Blaise Pascal. Calmany-Lévy, Paris, 1891.
- BENZECRI, E.. L'esprit humain selon Pascal, Alcan, Paris, 1939
ris.
- BISHOP, M. Pascal. The life of genius. Westport. Press Publishers, Greenwood, 1960.
- BRIMO, A. Pascal et le droit. "Essai sur la pensée pascalienne, le problème juridique et les grandes théories du droit -- et de l'Etat", Sirey, Paris, 1942.
- BORDAS, D. Eloge de Pascal. Didot, Paris, 1842.
- BOURGET, P. Etudes et portraits. Ed. Sémere, Paris, 1889.
- BOURTRoux, E. Pascal. Collec. des Grands Ecrivains. Hachette, 7^e. Ed, Paris, 1919.
- BROOME, J.H.. Pascal. Arnold, London, 1965.
- BRUNET, Le Pari de Pascal. Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
- BOSSEBOEUF, L.A. Pascal et ses étapes scientifiques sous le rapport de la pensateur de l'air. Letouzev. Paris, 1926.
- BRUNSCHVIG, L. Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne. La Baconnière, Neuchâtel, 1942.
- Blaise Pascal. Vrin, Paris, 1953.
- BRUESTLEIN, J. Essai sur la foi de Pascal. G. Silbermann, Strasbourg, 1854.
- CANET, L. Pascal et la théologie. Blond. et Cie, Paris, 1911.

CHESTOV, L. La nuit de Gethsémani, essai sur la philosophie de Pascal. Trad. J. Exemplarsky. Grasset. Paris, 1923.

CHEVALLER, J. Pascal Plon, Paris, 1922.

CHINARD, G. En lisant Pascal, note sur les "Pensées" et l'économie du monde. Droz, Paris, 1948

CHURCH, RW. Pascal and other sermons. Mac. Millan. New York, 1895.

DELACOURT, A. Pascal et notre temps. Messein, Paris, 1933.

DELBOS, V.: Conférence sur Pascal et Maine de Biran. Plon. Paris, 1914.

DEHAMIS, E. La pensée politique de Pascal, le milieu la doctrine et son originalité. Thèse. Clermont-Ferrand, 1931.

DEMOREST, J.J. Blaise Pascal, essai en parlant de son style. Ed Minuit, Paris, 1953.

Pascal écrivain, étude sur les variantes de ses écrits, Minuit, Paris, 1957.

DESVOVES, A. Etude sur Pascal et les géomètres contemporains. - Delagrave, Paris, 1879.

DESCHAMPS, A. La genèse du scepticisme érudit chez Bayle. Université de Liège. Liège, 1878.

DESCHANET, E. Le Romanticisme des classiques Pascal. La Rochefoucauld. Bossuet. Calmaun Levy, Paris, 1885.

DESGRIPPES, G. Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi. Te

qui, Paris, 1936.

DESJARDINS, R. La méthode des classiques françaises. A. Colin, Paris, 1904.

DESMOLETS, P. Mémoires de littérature et d'histoire. Nyon, Paris, 1769..

DESMOUSSEAUX, B. Eloge de Bl. Pascal. Grand. Impr de Y.N. Houdin, Paris, 1813.

DIEUX, R.P. Pascal mis au service de ceux qui cherchent. Blond. et gay, Paris, 1927.

DIEGUEZ, M. Essai sur l'avenir poétique de Dieu, Bossuet, Pascal, chateaubriand, Claudel. Plon, Paris, 1965

DROZ, E. Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées. Alcan, Paris, 1886.

EMERY, L. De Montaigne à Teilhand de Chardin via Pascal et Rousseau. Caniers Libres, Lyon, 1965

ERNST, P. Approches pascaliennes. Duculot, Gembloux, 1970

FRANCIS, R. Les pensées de Pascal en France de 1842 a 1942. Vrin, Paris, 1959.

ERNST, P. Approches pascaliennes. Duculot, Gembloux, 1970.

FALCUCCI, CL. Le problème de la vérité chez Pascal. E. Privat

editeur, Toulouse, 1939.

FOREST, A. Pascal ou l'intériorité révélatrice. Seghers, Paris, -
1971.

ERNST, P. Approches pascaliennes. Duculot, Gembloux, 1970

FOREST, A. Pascal ou l'intériorité révélatrice. Seghers, Paris, --
1971.

GIRAUD, V. Pascal h'homme, l'oeuvre, l'influence. Imprimerie -
Librairie Catholique, Suisse, 1898.

Port-Royal de Sainte-Beuve . Mellotée
Paris, 1930

GOLDMANN, L. Le Dieu caché. N.R.F. Paris, 1955.

El hombre y lo absoluto. Trad. J.R. Ca-
pella. Ed. Península, Barcelona, 1968.

GOUHLER, H. Blaise Pascal, commentaires. Vrin, Paris, 1966.

GOUNELLE, A. La Bible selon Pascal. P.U.F., Paris, 1970.

L'Entretien avec M. de Sacy. P.U.F., Paris,
1951.

GUARDINI, R. Pascal ou le drame de la conscience chrétienne. Le
Seuil, Paris, 1951.

GUITTON, J. Pascal et Leibniz, étude sur deux types des penseurs.
Aubier, Paris, 1951.

Le génie de Pascal. Aubier, Paris, 1962.

Profits parallèles. Fayard, Paris, 1970.

HUBERT.M. Pascal's Unfinished Apology, a study of his plan. University Press. New Haven, 1952.

HUMBERT.P. L'œuvre scientifique de Blaise Pascal. Albin Michel, - Paris, 1947.

JACCARD.E. Blaise Pascal, défenseur de la vérité. Messeillier, Neuchâtel, 1951.

JANSSENS, E. La philosophie et l'apologétique de Pascal. Louvain, Alcan, Paris, 1906.

JOVY, E. Etudes pascaliennes. I Pascal et Saint-ange. Vrin, Paris 1927; II. Pascal et Silhon. Vrin 1927; III Discussions autour de Pascal. Vrin, 1928; IV Investigations péri-pascaliennes. Vrin, 1928; V. Explorations circumpascaliennes, Vrin 1928. VI. La vie inédite de Pascal par dom Clémencet. Vrin 1928; VII. La "sphère informe" de Pascal, Vrin, 1930; VIII, Les antécédent de "l'infiniment petit" dans Pascal, Vrin - 1932; IX Le Journal de Saint-Guilles. Vrin, 1936.

JUNGO, D. Le vocabulaire de Pascal. D'Autrey, Paris, 1950.

KAHN, J. L'apposition de Pascal à la nature. Université catholique de Louvain, Louvain, 1965.

KLEIN, Z.: La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal. Vrin, Paris, 1968.

LACOMBE, R.E. L'apologétique de Pascal, étude critique. P.U.F., - Paris, 1958.

LAFUMA, L. Recherches pascaliennes. Ed. du Luxembourg, Paris, - 1949.

Controverses pascaliennes. Ed. du Luxembourg. Paris, 1952.

Histoire des Pensées de Pascal. Ed. du - Luxembourg, Paris, 1954.

LEFEVRE, H. Pascal, 2 vol. Nagel, Paris, 1954.

LE GUERN, M. L'image dans l'œuvre de Pascal. A. Colin, Paris, 1931.

LHERMET, J. Pascal et la Bible. Vrin, Paris, 1931.

MAURIAC, F. El pensamiento vivo de Pascal. Trad. de Francisco de Ayala
Ed. Losada, Buenos Aires, 1940

MAURRAS, Ch. Pascal puni, conte infernal. Flammarion. Paris, 1953

MAREJKOVSKI, D. Pascal. Trad. C. Andronikov, Grasset, Paris, 1941.

MESNARD, J. Pascal. Hatier, Paris, 1951.

L'invention chez Pascal. Ed. de Bussac,
Clermont-Ferrand, 1962

Pascal, Coll "Les écrivains devant Dieu"
Desclée de Brouwer, Paris, 1965.

Pascal, El hombre y su obra. Trad. P.
López Cortezo. Ed. Tecnos, Madrid, 1973

Pascal et les Roannez, 2 vol. Desclée -
de Brouwer, Paris, 1965.

MICHAUT, G. Les époques de la pensée de Pascal. Fontemoing, Paris,
1902.

NOURRISSON, J.F. Défense de Pascal. Perrin, Paris, 1888.

Pascal physicien et philosophe. Perrin,
Paris, 1888.

ONFRAY, R. L. Abîme de Pascal. Poulet-Malaisins, Alençon, 1949.

ORCIBAL, J. Le fragment infini- Rien et ses sources. Editions de
Minuit, Paris, 1956.

PETIT, H. Images. Descartes et Pascal. Rieder, Paris, 1937.

PINTARD, R. Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e
siècle. Boivin, Paris, 1943.

PRINGENT, J. La conception pascalienne de l'ordre. Vrin, Paris,
1952.

REGURON, P. Les origines du mouvement antijéniste et l'évolution
de Pascal des Provinciales aux Pensées. Allier. Grenoble,
1934.

RENANT, F. Montaigne et Pascal. R. Lacoste, Paris, 1951.

RUSSIER, J. La foi selon Pascal. 2 Vol. I. Dieu sensible qu coeur.
II. Tradition et originalité dans la théorie pascalienne de la
foi. P.U.F. Paris, 1949.

SCIACCA, M.F. Pascal. La Scuola Editrice, Brèscia, 1945.

SOURIEAU, E. Valeur actuelle de pari de Pascal. P.U.F. Paris, -
1945.

STEINMANN, J. Pascal. Les Editions du cerf, Paris, 1954.

STEWART, H.F. Blaise Pascal. Master mind lectures. OX Univer. -
Press., London, 1942.

STROWSKI, F. Pascal et son temps. 3 vol. Plon, Paris, 1921-1922.

Les Pensées de Pascal. Mellotée, Paris, -
1930.

SUARES, A. Trois hommes. Pascal, Ibsen, Dostoiesky. N.R.F. Paris,
1933.

THOMAS, J.F. Les caractères de la démonstration dans l'apologie
pascalienne. Nizet et Bastard, Paris, 1942.

TISSOT, J. Pascal Reflexions sur les Pensées. De la Grave, Dijon
et Paris, 1869.

TOURNEUR, Z. Beauté poétique. Histoire critique d'une pensée de
Pascal et de se. annexes. R. Rozelle, Paris, 1933.

Une vie avec Blaise Pascal. Vrin, Paris,
1943.

TULLOCH, J. Pascal. W. Blackwood and sons. Edimburg and London,

1887.

URS VON BALTHASAR, H. La gloire et la croix, les aspects esthétiques de la Révélation. t.II . Pascal. Aubier, Paris, — , 1972.

VALENSIN, R.P. A la suite de Pascal. La dialectique des Pensées. Saint- Félicien- en- Vivarais, Au Pigeonnier, 1926.

VALOT, S. Regardons vivre Pascal. Grasset, Paris, 1945.

13.- ARTICULOS DE REVISTA

ALBALAT, A. Comment il faut lire Montaigne et Pascal. "Révue Hebdomadaire", X, 1925, pp. 461-482.

VARNES, A. Comment lire les Pensées. "Chroniques de Port-Royal", n^o. 20-21, 1972.

BARUZI, J. Pascal et la vanité de la peinture. "Révue Hebdomadaire", 14 juillet 1923, pp. 267-277.

BIRAULT, H. Nietzsche et le Pari de Pascal. "Archivio de Filosofia", n^o. 3, 1962.

Science et métaphysique chez Descartes et chez Pascal. "Archives de Philosophie", XXVII, juil. - déc. 1964, pp. 483-526.

BLANCHET, R.P. La Nuit de Feu de Blaise Pascal. "Etudes", novembre, 1954, pp. 483-526.

- Une lecture nouvelle du Mémorial. "Etudes", janvier, 1970, pp. 74-80

BLANCHET, L. L'attitude religieuse des jésuites et les sources - du pari de Pascal. "Revue de Métaphysique et de Morale", 1919, pp. 479-516.

BORNE, E. De Pascal à Theillard de Chardin. "Chroniques de Port-Royal", n^o. 11-14, 1963, pp. 353-368.

COGNET, L. Pascal et Port-Royal. "Chroniques de Port-Royal" n^o. 11-14, 1963, pp. 98-104.

Le jugement de Port Royal sur Pascal. "Cahiers

de Royaumont"; t.I, 1956, pp. 11-28-

COHN, L. Pascal et le judaïsme. "Chroniques de Port-Royal", n^o. 11-14. 1963, pp. 206-224-

CHAVANNES, Fr. Blaise Pascal. "Revue de Theologie et de Philosophie chretienne", t. VIII, janv-juin 1854, pp. 1-31.

CHEVALIER, J. Des rapports de la vie et de la pensée de Pascal. "Revue Hebdomadaire" 15 jul. 1923, pp. 205-218.

DESJARDINS, P. A propos des manuscrits de Montaigne et de Pascal. "Idées modernes". Vol. I, n^o. 2 mars 1909.

DUBOS, Ch. Le Langage de Pascal. "Revue Hebdomadaire". juillet 1923, pp. 253-266.

DUVIARD, F. Pascal a-t-il plagié Montaigne. "Revue Universitaire". mai-juin 1957. pp. 146-158.

- Pascal et le silence du monde. "Cahiers de -
Royaumont", vol. I, 1956, pp. 342-365.

GOLDMANN, L. Le pari est-il écrit pour le libertin ?. Cahiers de
Royaumont, I, 1956, p. 111-131.

GOUHIER, Note historique sur Pascal et Malebranche. Bulletin
de la Société française de Philosophie, séance du 25
juin 1938. Paris, 1938.

Le Mémorial est-il un texte mystique ?. "Cahiers de Royaumont," I, 1956, p.296-320.

Pascal et la philosophie "Chroniques de Port-Royal" n^o. 11-14. 1963, p. 317-327.

Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal. "Chroniques de Port-Royal", n^o. 20-21, 1972, p. 19-37.

GRISELLE, E. Pascal et les Pascalins d'après des jugements contemporains. "Revue de Fribourg". 1907, pp. 514-525.

GROTE, J. Pascal and Montaigne. "The contemporary review", July - 1877, pp. 285-296.

HELLER, L.M. La correction fraternelle à propos de quatre lignes du pari de Pascal rapprochées d'un passage des "Essais" de Montaigne. "Revue" XVII^e siècle", n^o. 83, 1963. p.17-24.

KAUFMANN, M. Pascal's Apologia. "The quaterly review", n^o. 406, januaty 1906.

KUENTZ, P. Un discours nommé Montalte. "Revue d'histoire littéraire de la France", 1971, pp. 195-206.

KUHN, F. Montaigne et Pascal. "Revue chetienne", 1866, pp. 139-145.

LAFUMA, L. Les manuscrits des Pensées, ce qu'ils nous apprennent. "Cahiers de Royaumont" Vol. I. 1956, p. 78-90.

LEFEVRE, H. Divertissement pascalien et aliénation humaine. - Cahiers de Royaumont. 1956. pp.196-203.

LEGUERN, M. Autour des Pensées de Pascal. "Revue de deux mondes"
19. avril 1960, pp. 524-532.

- Pascal ou travail, la composition du fragment
sur le divertissement. "Revue de l'Université de
Ottawa, 1966, pp. 209-231.

MESNARD, J. La théorie des figuratifs dans les Pensées de Pascal.
"Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la civilisation". Lille, juillet-septembre, 1943
Jansenisme et mathématiques. Autour des écrits de Pascal sur la roulette. "Annales Universitatis saraviensis"
Philosophie Lettres". 1953, p.3-30.

Les conversions de Pascal. "Cahiers de Royaumont" I, 1956,
p. 46-63.

POMMIER, J. La vie de Pascal par Gilberte Périer, étude critique
et littéraire. "Archives des lettres modernes", n° 57
1964.

PUCELLE, J. La lumière naturelle et le cartesianisme dans l'Esprit
géométrique et l'Art de persuader. "Chroniques de
Port-Royal", n° 11-14, 1963. pp.50-61.

RODIS-LEWIS. Les trois concupiscences . "Chroniques de Port-Royal". n° 11-14. 1963.

SELLIER, Ph. L'ascension et la chute. "Chroniques de Port-Royal"
n° 20-21. 1972. p.116-126.

TAKENO, K. Un dialogue japonais avec Pascal sur le système de la

pensée consciente. "Chroniques de Port-Royal", nº. 11-14, 1962, pp. 403-423.

14.- ESTUDIOS EN CASTELLANO

-ASIN PALACIOS, Huellas del Islam. Los precedentes musulmanes - del pari de Pascal. Espasa Calpe, Madrid, 1941.

-ALBIAC, G. Pascal. Ed. Barcanova, Barcelona, 1981.

-BALZER, C. B. Pascal ¿filósofo o apologista ?. "Augustinus", 1959, pp. 184-94.

-BASAVE FERNANDEZ, A. Pascal y Kierkegaard. "Revista de Filosofía" nº. 17, 1973, pp.259-266.

-CAMINERO, G. Antimodernidad y supermodernidad de Pascal. "Augustinus", 1963, pp. 475-518.

-CATURELLI, A. En el corazón de Pascal. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1970.

Metafísica del corazón en Pascal.- . "Sapientia" -- 1962, pp. 247-51.

- FONT.P., L. Significación filosófica de los dos infinitos pascalianos. -"Convivium", 1965, pp. 73-95.

-MOUNCHOUX, A. Unamuno y la apuesta de Pascal. "Sapientia", nº. 120, 1976.

-MUÑOZ ALONSO, A. El estilo de Pascal. . "Revista Augustinus". VII, nº. 27-28, Madrid, julio-dic. 1968.

-OLARTE, T. Bias Pascal y su antropología. "Revista de Filosofía de la Universidad San José de Costa Rica," 1962, pp. 389-95.

-PASSERI, V. La impugnación del ateísmo en los Pensamientos de Pascal. "Augustinus", 1962, pp. 389-394.

-PERDOMO GARCIA, J. La Teoría del conocimiento en Pascal. C.S.I.C. Madrid, 1956.

La teoría de los espíritus en Pascal. Revista de Filosofía, 1953. pp. 379-91

Los incomprensibles del pensamiento en Pascal y las antinomias kantianas. Revista de filosofía 1950.

-SALAS ORTUETA, J. La crítica de la razón en Pascal y la situación de esta dentro del proceso de secularización. "Anales del Seminario de Metafísica". XIV, Madrid, 1979. pp. 47-58.

45.- ESTUDIOS SOBRE EL TEMA . . .

-BAUDOIN, Ch. Pascal ou l'ordre du coeur. Plon. París 1962

-LAFUMA, L. L'ordre de l'esprit et l'ordre du coeur selon Pascal. A propos de la lecture d'un mot du frag. Br. 282 Ia.5'S "Recherches de Sciences Religieuses". 1958, p. 416-20,

-LAPORTE, J. Le coeur et la raison selon Pascal. Bibliothèque philosophique Elzevir, París 1950.

-LEVI, A. The Heart's Reasons. Pascal and the Rationalist Dilemma. "Month" 1959, pp. 92-101.

-MOREL, J. Reflexions sur le sentiment pascalien. Revue de Sciences Humaines, 1960, pp. 21-9.

-PIAMONTESE, F. Il cuore di Pascal e il razionalismo in filosofia. "Giornale di Metafisica". 1966, pp. 270-80.

16 .- ESTUDIOS RECIENTES SOBRE PASCAL.-

- ANTUNES, A. Actualidad de Pascal. Broteria. Portugal, 1978.
- BAUSOLA, A. Introduzione a Pascal. Ed. Laterza, Roma, 1973
- CAILLIET, E. Pascal, The emergence of Genius. Introduction by C.S. Duthie 2ª. Ed. New York, Greenwood, 1969.
- CROQUETTE, B. Pascal et Montaigne. Lib. Droz, Genève, 1974.
- DIONE, J.R. Pascal et Nietzsche. Etude historique et comparée. Bur Franklin S Co. New York, 1974.
- FANTON, A. L'horreur du vide. Experience et raison dans la physique pascalienne. Ed. du C.N.R. 1978.
- GOUNELLE, A. La Bible selon Pascal. P.U.F. Paris, 1970
- HARRINGTON, T.H. Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal. Vrin, Paris, 1972.
- PRINGENT, E. La reflexion pascalienne sur les principes. "Travaux Linguistiques littéraires de France" núm. 2. 1975 pág. 117-119.
- PUVELLE, M. Hume et Pascal. In David Hume. 1776-1976. Revue internationale Philosophique núm. 115-116, 1976.
- MARIN, L. La critique du Discours. Les éditions de Minuit, Paris, 1975.

